66e ANNEE (7e SÉRIE) N° 26 27 JUIN 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE D'ÉDUCATION

Sur le mensonge et la délinquance

« Mon enfant se met à mentir ; comment l'en corriger ? » Question fréquemment posée au prêtre, au conseiller pédagogique, par des parents justement inquiets. Voyons les éléments de réponse que nous apporte **Le Mensonge chez l'enfant**, par Jean-M. SUTTER, agrégé de neuro-psychiatrie à la Faculté de médecine d'Alger [1].

S'il s'agit d'un petit enfant, avant l'âge de raison, ou plus exactement avant l'usage de la raison, il ne peut être question que de mensonges apparents, pseudo-mensonges. Dénués de caractère moral ou immoral, ils s'expliquent psychologiquement par la forme encore rudimentaire du langage, traduction d'une pensée infantile qui ne distingue pas nettement le sujet et l'objet, le moi et le réel, le moi propre et le moi d'autrui. Ils surgissent parfois dans un climat de jeu, de fabulation gratuite, enchanteresse par elle-même. Ils peuvent résulter de la haute suggestibilité de l'enfant, ou de l'exemple, naïvement imité, des adultes. Leurs conséquences non immédiates, du reste, lui échappent à un âge où il ne peut prévoir. A l'égard du mensonge se vérifie cette loi générale que la conscience morale n'existe pas d'emblée parfaite, mais apparaît sous la forme de « dispositions innées qui se développent et se spécifient, grâce à l'éducation, jusqu'à constituer la conscience morale dans sa forme achevée » (p. 32). Il faut donc apprendre à l'enfant à ne pas mentir, à partir du moment où il est capable de saisir la différence entre le vrai et faux. Qu'il ait besoin de l'apprendre n'est nullement un signe de tendances naturelles vicieuses.

Avant d'avoir atteint un certain degré de développement intellectuel, nul n'est capable de mentir au sens propre du terme. Le mal comme le bien moral, postule l'éveil de l'esprit, le jeu du choix conscient et délibéré. Et pour trouver les raisons de mentir que peut avoir un enfant, il faut regarder d'abord dans son entourage. L'auteur qualifie ce mensonge de social, par opposition au mensonge pathologique, dû surtout à des causes internes.

Les pseudo-mensonges prolongés peuvent tourner en mensonges réels. Mais l'imitation en devient la principale source quand l'enfant vient à constater soit le bénéfice qu'en retirent certains camarades, soit l'exemple des grandes personnes. La sollicitation extérieure rencontre une complicité dans quelque facteur subjectif, qu'il faudra déceler pour en libérer l'enfant. Aux quatre mobiles d'Allendy : sentiment d'infériorité, de culpabilité, agressivité, envie, Sutter ajoute : la satisfaction de mener ses auditeurs par le bout de nez, qui va du sens de la plaisanterie à un certain sadisme, la timidité, le désir d'éviter une peine à quelqu'un, et autres intentions généreuses à côté des calculs utilitaires. Il nuance avec à propos la situation psychologique de l'enfant selon qu'il ment aux adultes ou à des camarades, ainsi que celle des garçons et des filles, celles-ci s'avérant plus hostiles au mensonge que ceux-là, d'après diverses enquêtes.

C'est au mensonge pathologique que l'auteur consacre le plus grand nombre de pages (67-121). Il en distingue les formes particulières en relation avec l'arriération intellectuelle, les psychoses, les déséquilibres constitutionnels et les névroses.

Pour l'éducateur, nous signalerons surtout les deux derniers chapitres : L'adulte devant le mensonge de l'enfant, et la lutte contre le mensonge. L'auteur est formel : dans la plupart des cas, c'est bien l'entourage qui fait le menteur. Et dans la plupart des cas également, c'est la réaction de l'éducateur aux premiers mensonges caractérisés qui assure ou compromet la guérison. La chose ne saurait être prise à la légère. Pas d'indifférence. Réaction nette comme un rai de lumière, mais éclairante comme lui, compréhensive, essayant au moins de comprendre et de faire comprendre la situation à l'enfant, stimulante, encourageante, jamais écrasante.

L'auteur stigmatise les hypocrisies, les illogismes en ce domaine. « Pour opposer au mensonge de l'enfant une barrière d'éducation efficace, il faut avoir compris ce qu'est le mensonge... considérer, au-delà de la conduite mensongère, la conduite psychologique qu'elle traduit... enfin avoir fait table rase des sentiments qui poussent à lutter contre le mensonge enfantin pour défendre la suprématie des adultes ou pour satisfaire des tendances personnelles plus ou moins avouées et n'avoir d'autre but, en entraînant l'enfant à la véracité, que de le préparer à devenir un adulte de valeur et un homme heureux » (p. 172). De ces principes sont dégagées des applications très détaillées à la diversité des cas.

Un seul point nous arrête dans l'éloge de cet

[1] Collection « Paideïa », P.U.F. 1956, 170 p., 480 fr.

excellent petit livre. C'est la justification de certains mensonges « permis » comme indispensables à la vie sociale (p. 8, 12, 162) : mensonges de politesse, mensonges généreux, mensonges par patriotisme, mensonges du médecin. Conclure que « la question du mensonge « permis » doit donc être envisagée de façon un peu différente dans la pédagogie morale et dans la pratique éducative journalière » (p. 162), c'est avouer une contradiction à laquelle nous ne saurions nous résigner.

* *

On peut mentir quelquefois sans être habituellement un menteur. Un enfant menteur est-il un jeune délinquant ? Non, si l'on s'en rapporte à la définition de C. Burt : « Un enfant doit être considéré comme délinquant au sens technique du terme quand ses tendances anti-sociales apparaissent si importantes qu'il devient ou risque de devenir l'objet d'une inculpation juridique. » Néanmoins, le mensonge apparaît en bon rang parmi les comportements anti-sociaux qu'on dirait volontiers signalétiques, chez les 500 jeunes délinquants étudiés par Sheldon et Eleanor Glueck et leur équipe, au cours d'une longue et minutieuse enquête, dont le R. P. VERDUN, professeur à l'Institut Catholique de Paris, vient de nous rendre accessibles les résultats essentiels, dans une très vivante traduction : **Délinquants en herbe. — Sur les voies de la prévention** [2].

L'originalité de cette œuvre, disons mieux : son mérite, sa valeur, consiste dans la méthode comparative utilisée. Cinq cents jeunes délinquants récidivistes sont comparés, un à un, à cinq cents jeunes non-délinquants. Dans chaque paire, les deux sujets sont de même âge, même niveau mental, même souche ethnique, même milieu social (bas-quartier de Boston). La comparaison porte sur quelque 400 traits psychologiques, psychiatriques, anthropologiques et socio-culturels.

Vols, cambriolages, violations de l'ordre public, fugues, vagabondage, coups et blessures, attentats aux mœurs, incendies volontaires et ivrognerie : tel est le sommaire du dossier. Un peu plus du quart de ces jeunes a passé en justice avant l'âge de 11 ans. La moyenne de leurs comparutions en tribunal s'élève à 3,6.

La comparaison est instituée sur les chefs suivants : antécédents familiaux et personnels ; type physique et état de santé ; intelligence ; tempérament et structure caractérielle.

Dans cette masse de matériaux intelligemment disposés, puisons quelques échantillons. En ce qui concerne la stabilité des familles de ces garçons, la moitié des délinquants ont été éprouvés par plusieurs changements de foyer, contre un sur dix des non-délinquants. Il y a dissociation par séparation, divorce, décès : chez 6/10e des délinquants, 3/10e des autres. Education suivie par l'un au moins des deux parents : 5 fois sur 10 pour les délinquants, 9/10e pour les autres.

« On croit généralement, notent les auteurs, que les délinquants sont issus de familles plus nombreuses que les non-délinquants. Or, dans l'ensemble, les délinquants de notre enquête venaient de familles à peine plus nombreuses... La moyenne des enfants était de 7 chez les délinquants contre 6 chez les non-délinquants. Et le nombre plus élevé des enfants au foyer des délinquants relève au moins pour une part du fait qu'une proportion plus élevée de l'un ou de l'autre de leurs parents était remariée » (p. 87).

Autre préjugé à reviser : « Contrairement à ce qu'on pouvait attendre, la proportion des jeunes délinquants qui se trouvaient enfant unique, premier ou dernier-né de leur famille se révéla plus faible que celle des non-délinquants » (p. 88).

Ces citations montrent la précision des recherches du Professeur de Harvard University. Son équipe y a travaillé près de 10 ans. Il n'y a donc pas témérité de sa part à élaborer des suggestions pour des mesures positives de prévention, les causes ou du moins les conditions de la délinquance infantile et juvénile étant mieux dégagées.

Notre attention se portera particulièrement sur cet avertissement qui ne vaut peut-être pas seulement pour les Etats-Unis :

« Une revision critique des fins idéales qui inspirent nos contemporains en Amérique est nécessaire, sur la base d'une éducation morale plus intelligente de nos futurs citoyens. Il devient de plus en plus clair que la répétition fastidieuse de préceptes moraux apparaît comme un échec pour la formation du caractère. Si nous voulons former le caractère de notre jeunesse et l'accrocher à des fins idéales socialement valables, quelque chose de plus vivant serait nécessaire. La jeunesse d'aujourd'hui ne peut être convaincue et influencée que par quelque chose qui pénètre plus profondément et qui soit plus attrayant que le service religieux ordinaire ou la routine de l'école du dimanche. Ce que pourrait bien être ce quelque chose, nous ne le savons pas. Il y a là un champ d'investigation où les sociologues, le clergé, les éducateurs, les assistantes sociales, les psychiatres, peuvent s'unir en vue d'une étude fructueuse et fort nécessaire » (p. 249-250).

* *

Le roman est-il une méthode valable pour exposer les problèmes de la délinquance juvénile ? On n'en doutera plus après la lecture de **Ces enfants de malheur** : *Journal d'un jeune délinquant* par Yvonne Chauffin (Amiot-Dumont, 1957, 252 p., 650 fr.). Roman non de fiction, mais nourri d'une connaissance directe et profonde de ce qui peut se passer à l'intérieur d'une âme de jeune précocement blessée. Centrée sur la résurrection du délinquant, l'analyse délicate et ferme, souvent bouleversante, illustre l'idée qu'il n'y a pas plus de rééducation que d'éducation sans rencontre en profondeur des deux partenaires, et que, même alors, le coup de barre décisif est lié au mystère impondérable de la liberté personnelle. Figures inoubliables, ces enfants de malheur, et non moins celles de leurs éducateurs.

Léon BARBEY.

[2] Coll. « Animus et Anima », N° 7, Vitte, Lyon et Paris, 1956, 276 p., 900 fr.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Pourquoi fut supprimée la communion des nouveau-nés ?

Q. — Notre-Seigneur dit que si nous ne mangeons sa chair et ne buvons son sang, nous n'aurons pas la vie en nous. Pourquoi, alors, l'Eglise a-t-elle supprimé la communion aux enfants baptisés ?

R. — C'est un fait incontestable que, dès les origines et pendant de longs siècles, la liturgie de l'initiation chrétienne comportait la collation simultanée des trois sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie.

Toute la tradition en est d'accord et ce serait bien inutile, ici, d'en énumérer les témoignages. Au reste cette discipline reste toujours en vigueur pour les adultes (canon 753, § 2).

C'est un autre fait aussi manifestement établi que le rituel de l'initiation chrétienne, sauf quelques rares adaptations de détail en certaines églises particulières, s'appliquait tout d'une pièce aux enfants présentés dans ce but. Ils recevaient le même jour, comme les adultes, baptême, confirmation et eucharistie, car telle était la conception normale de l'initiation. Que si, un jour, en Occident, la confirmation dut être séparée du baptême et réservée pour plus tard, du fait qu'elle y était maintenue comme le privilège de l'évêque, l'eucharistie n'en fut pas moins, durant des siècles, conférée aux enfants immédiatement après leur baptême : « *Si episcopus adest, statim confirmari eum oportet chrismate et postea communicare. Et si episcopus deest, communicetur a presbytero* » (ainsi parlent l'ensemble des *Ordines*, cités par Dom Martène ; *De antiquis Ecclesiæ ritibus*).

Le premier document en date parlant explicitement de la communion des *parvuli* se trouve être le *De lapsis* de S. Cyprien ; il nous fait même voir qu'alors ces *infantes* communient comme les autres fidèles à chaque synaxe à laquelle on les fait prendre part, ce qui n'a plus cours à l'époque médiévale. Et nous suivons cette pratique jusqu'en plein XIIe siècle de façon généralisée, plus tardivement encore de façon sporadique. La tradition en est donc des mieux assise.

Mais il y a plus. Au temps de la controverse pélagienne, cette pratique est mise, d'une part, en relation avec le texte de S. Jean, VI, 53-54 : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous ; celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » ; et elle sert, d'autre part, à établir la nécessité du baptême pour les enfants, celui-ci n'étant que la condition exigée pour une eucharistie reconnue indispensable (S. Augustin, *Epist.* 186, 28 ; *De pec. mer.*, I, 20-27 ; Innocent I, *inter August. epist.* 182, 5 ; Gélase, *Epist.* 7). Il arrive même, en ce cas, que le texte johannique soit amené directement, par un « court-circuit » suggestif, à l'appui de la nécessité du baptême. Ainsi Innocent Ier : « Il est stupide de prétendre que les enfants peuvent bénéficier de la vie éternelle sans avoir eu la grâce du baptême : si, en effet, ils ne mangent pas la chair du fils de l'homme et ne boivent pas son sang, ils n'auront pas la vie en eux ». Un tel raisonnement trouve sa justification non seulement dans la valeur du texte scripturaire, mais dans le cadre concret des liturgies de l'initiation chrétienne qui ne séparent pas les trois sacrements.

Cette nécessité de l'Eucharistie pour le salut, professée à partir du texte et de la pratique liturgique, fut d'ailleurs parfois poussée jusqu'à des conclusions inadmissibles et censurées (Denz.-Bann., nos 542 et 1922) : telle l'opinion qui ferait dépendre la validité du baptême de la réception immédiate de l'eucharistie. Mais en dehors même de telles exagérations, la thèse de la nécessité de la communion pour le salut est hors de conteste.

Cependant le XIIe siècle manifeste une évolution de la pratique traditionnelle au sujet des nouveau-nés. Primitivement on leur donnait le plus souvent la communion sous la seule espèce du vin, ce qui se comprend facilement : « *Juxta primariam Ecclesiæ institutionem sacramentum Eucharistiæ in specie sanguinis est tradendum pueris* », affirme, dans la seconde moitié du XIIe siècle, Robert Paululus (*De officiis eccl.*, I, 19-20, *PL.*, 177, 392) mais il y met une condition : *si sine periculo fieri potest*. Et il nous apprend qu'une sorte de simulacre s'introduisait alors dans l'administration du sacrement aux nouveau-nés, et qu'il impute à l'ignorance des prêtres : au lieu du sang du Christ, on donnait ici ou là du vin non consacré ! Corblet nous assure qu'en plein XVIe siècle, certaines églises pratiquaient encore ce rite, organe-témoin de la discipline primitive (*Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, I, p. 308-309). Robert Paululus, quant à lui, n'appréciait pas du tout cette façon de faire et souhaitait sa disparition pour autant que le scandale des simples fût évité. Il préférait qu'en cas d'inconvénient, la communion de l'enfant fût ajournée. Et telle était la solution vers laquelle on se dirigeait de plus en plus. Pour S. Thomas, c'est un fait acquis : « *pueris hoc sacramentum non exhibetur* » (IIIa, q. 80, art. 9, ad 3).

Dans le même temps (XIIIe siècle), certaines décisions épiscopales ou synodales apparaissent à l'encontre de la communion des nouveau-nés, que les conciles de Constance et de Bâle, au XVe siècle, risquent d'aggraver. Toutefois aucune législation de portée universelle à ce sujet n'existe avant le Concile de Trente. Le décret *Omnis utriusque sexus*, de 1215, ne paraît pas avoir la portée que d'aucuns lui donnent : il vise la fréquence minimum des communions mais non la date de la première communion (D.-B., no 437).

Quant au concile de Trente (Session XXI, Denz.-Bann., no 933 et 937), avec beaucoup de sagesse il se refuse à blâmer si peu que ce soit la pratique ancienne, au point qu'il resterait permis, selon Dom Beauduin (dans *la Maison-Dieu*, no 6, p. 64-67), de considérer celle-ci non seulement comme légitime mais comme préférable, et il se contente de préciser au nom de la foi que la réception de l'eucharistie ne s'impose pas comme nécessaire au salut avant l'âge de raison. Sur ce

point on peut voir avec grand profit l'étude du regretté P. Cavallera, *La communion des* parvuli *au concile de Trente*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1935, p. 97-132.

* *

Pourquoi, dès lors, l'Eglise a-t-elle supprimé la communion des tout-petits ? Plusieurs raisons se sont liguées dans ce sens. Ecartons tout d'abord l'opinion qui tendrait à voir dans cette suppression une conséquence de la suppression générale du calice aux fidèles. En réalité, celle-ci fut précédée par celle-là. Mais il est très vrai que l'une aussi bien que l'autre est due à une même attitude de piété envers l'eucharistie. Le rôle de la dévotion eucharistique qui, précisément au XII[e] siècle, amorce un développement nouveau et, comme l'a très bien montré Ed. Dumoutet (*Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, 1942), réagit sur la pensée théologique elle-même, a été déterminant.

Saint Thomas (III[a], q. 80, a. 9 et 12), est explicite sur le *periculum* dont parlait Robert Paululus : la crainte d'une irrévérence facilement concevable, surtout de la part d'un bébé (expuition, vomissement), à l'égard du St-Sacrement fait préférer la suppression du calice et, finalement, l'ajournement de la première communion des baptisés jusqu'à l'âge de discrétion ; c'est une question de respect qui joue : « *requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid accidat quod vergat ad injuriam tanti mysterii* ».

Le Docteur angélique va même plus loin dans les conditions requises à la réception de l'eucharistie : on ne donnera pas la communion à ceux qui n'ont pas l'âge, — ou l'usage, — de la raison *quia in eis nullo modo præcessit hujus sacramenti devotio.* Ainsi la piété eucharistique du Moyen Age, forte du classique « *Probet seipsum homo* » (I Cor., XI, 28) en son interprétation la plus exigeante, pèse en quelque sorte sur la théologie sacramentaire pour qu'elle dépasse sa propre doctrine de l'*opus operatum*, selon laquelle, au dire de Nicolas de Cues, « aucune disposition mauvaise ou imparfaite ne met obstacle dans l'âme d'un innocent bébé à l'action vivifiante du sacrement, lequel opère infailliblement de lui-même, dès là que celui qui le reçoit possède la vie surnaturelle. »

L'ajournement de la communion des *parvuli* est, pour une part, la conséquence d'une évolution dans la piété eucharistique au Moyen Age. Il s'y ajoute une autre influence : celle de la pensée théologique en son effort de réflexion sur la nécessité de l'eucharistie pour le salut.

Ce qui était alors mis en question, c'était le sens du *Nisi manducaveritis...* à travers les démentis apparemment soulevés par les faits : certains reçoivent l'eucharistie qui n'en seront pas moins damnés ; d'autres ne l'auront pas reçue (tels les enfants morts prématurément) qui seront sauvés. Mgr Landgraf (*Dogmengeschichte der Frühscholastik*, III/2, p. 193-206) a bien mis en valeur la recherche théologique, sur ce point précis, des écoles abélardienne et porrétaine, c'est-à-dire à son début. Tandis que d'aucuns affirmaient strictement la nécessité de l'eucharistie jusqu'à mettre en doute le salut des enfants qui, baptisés cependant, seraient morts avant d'avoir pu communier, d'autres tendaient à vider le texte johannique de toute portée eucharistique. Entre ces solutions extrêmes, la réflexion théologique élaborait lentement, dans le cadre d'une vaste « sacramentaire générale », les distinctions qui nous sont à présent classiques entre *necessitas medii* et *necessitas præcepti*, entre *res sacramenti* et *sacrementum rei*, enfin réception des sacrements *in re* et *in voto.* S. Thomas d'Aquin devait mener à la perfection que l'on sait l'élaboration de la doctrine dont le P. de la Taille, à notre époque, s'est magistralement inspiré dans son *Mysterium Fidei.* C'est elle déjà qui constituait le substrat des positions tridentines sur le sujet.

En bref, l'eucharistie est le point culminant de tout l'ordre sacramentel et l'on ne peut concevoir l'obtention du salut sans elle, c'est-à-dire sans la recevoir ou du moins la désirer. Mais à ce titre même, le baptême comporte en son essence une référence, une orientation et un droit à l'eucharistie, donc aussi un désir intrinsèque et métaphysique d'y participer, s'identifiant à l'état de grâce, et rien n'y contredira chez l'enfant, jusqu'à l'éveil de sa raison. Il va de soi qu'un tel désir ne puisse émerger dans la conscience du tout-petit, mais l'Eglise y substitue sa propre intention comme dans le baptême elle avait fourni la suppléance de sa foi. Sur cette question de la nécessité de l'eucharistie chez saint Thomas et au concile de Trente, on pourra voir R. M. Pizzorni, *De necessitate medii eucharistiæ secundum S. Thomam*, dans *Divus Thomas* (Pl), 1949, p. 3-40 et W. Koch, *Zur Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kommunion*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1949, p. 301-323.

Tels sont donc les principes sur lesquels se fonde l'attitude de l'Eglise à l'égard de la communion des tout-petits. La réception du sacrement de l'eucharistie ne leur est pas nécessaire avant l'âge de raison. Mais le droit radical de la recevoir, qui découle essentiellement de leur baptême, droit qui fondait l'ancienne pratique, n'est pas nié. Tout le reste est d'ordre disciplinaire et relève d'une question de convenance, en dépendance d'une conception évoluée de la dévotion eucharistique. Quant au texte johannique lui-même, avec l'ensemble du Discours sur le pain de vie, on sait que l'Eglise, à Trente, n'a pas voulu se prononcer sur sa portée ; bien plus, le concile, après avoir supprimé du schéma soumis à son examen une phrase qui militait pour le sens eucharistique, y a introduit une sorte de réserve en faveur de l'exégèse allégorique (cf. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de S. Jean. Une controverse exégétique au concile de Trente*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, p. 687-709). Et finalement l'interprétation resta libre. Par où l'on voit que la pratique de l'Eglise, ici comme en bien d'autres cas, ne s'est pas imposée au titre de conclusion d'une exégèse.

De tout ce qui vient d'être dit, bien des leçons pourraient être déduites au profit d'une théologie fondamentale. Qu'il suffise présentement d'avoir répondu à la question posée.

J.-C. DIDIER.

Baptême des adultes et préparation à la Foi

Q. — Dans un district de mission où l'on sent le besoin de « faire vite » et « d'aller à la masse », le baptême est facilement donné à des adultes après une préparation si rapide qu'ils ne connaissent ni leurs prières ni même les vérités à croire, et qu'ils gardent parfois certaines pratiques idolâtres. Il semble, d'ailleurs, que l'on attache plus d'importance chez les catéchumènes aux pratiques de piété qu'à l'instruction religieuse et que l'on compte davantage, pour la persévérance des néophytes, sur l'insertion dans le groupe que sur une formation personnelle profonde. — Pour éviter les mariages entre chrétiens et païens, on s'est efforcé, un temps, d'amener systématiquement la partie païenne à se convertir et on lui donnait le baptême après quelques heures seulement d'initiation chrétienne.

Que faut-il penser de tous ces faits ?

R. — **La présentation du message chrétien aux infidèles et la pastorale missionnaire en général soulèvent une foule de problèmes qui ne peuvent être résolus pratiquement que sur place, comme tout problème d'adaptation. C'est aux missionnaires eux-mêmes, en dépendance de leurs Ordinaires, qu'il appartient d'en élaborer et d'en repenser continuellement la technique. Ils en sont les grands spécialistes et leurs méthodes, fruit d'une expérience multipliée par des générations d'apôtres, méritent *a priori* toute considération de la part du jeune missionnaire qui doit se dire que les façons de faire de ses anciens ne sont pas sans raison, et de la part du théologien dont la tâche est de mettre continuellement en rapport les principes et les faits. C'est donc avec le plus grand respect que l'*Ami* touche à ces questions.**

Il est toutefois bien évident que les méthodes d'apostolat et la conduite des communautés chrétiennes, qui doivent s'adapter aux conditions culturelles et sociologiques de chaque peuple, ne peuvent pourtant, pas plus en pays de mission que partout ailleurs, se concevoir autrement qu'en dépendance de la doctrine. Et à ce point de vue, il faut admettre que tout ce que l'on entend par « les traditions » n'est pas nécessairement identique à la Tradition de l'Eglise. Celle-ci se reconnaîtrait mieux dans une sage audace et des initiatives réfléchies que dans de pusillanimes routines.

Les faits exposés ci-dessus pourraient avoir pour cause certains préalables que nous ne sommes pas en mesure d'apprécier. Il peut être indiqué, en certaines conjonctures, de « faire vite », par exemple, lorsque l'évangélisation se trouve en course de vitesse avec l'Islam ; ou « d'aller à la masse », quand un climat favorable se manifeste et que souffle un vent inespéré de conversions. Il peut être indiqué, de même, de forger certaines méthodes plus adaptées à la psychologie de la population ainsi que l'avaient souligné naguère à propos de liturgie un P. Aupiais et plus récemment un Mgr Van Bekkum (Congrès international de pastorale liturgique, Assise, 1956).

Mais ces préalables légitiment-ils de tout point les faits signalés ci-dessus ? — Essayons de répondre, sans avoir la prétention d'épuiser le sujet (Il y faudrait un gros livre de pastorale et d'histoire missionnaires).

Disons tout de suite que, quant aux baptêmes hâtifs, la question de leur validité n'a pas à se poser. Chacun sait en effet que, du côté du sujet, la seule condition requise est l'intention de le recevoir et celle-ci n'est pas discutable, en l'espèce. Mais qui ne voit combien cette condition dite « essentielle à la validité » répond peu aux exigences d'un baptême normal et donc fructueux ? Le baptême, ne l'oublions pas, est le sacrement de la Foi et quand il s'agit de baptême d'adultes, rien ne peut dispenser de donner à cette réalité toute sa dimension. Qu'on se reporte sur ce point à l'article du P. H. F. Dondaine dans *La Maison-Dieu* n° 6, p. 76-87 : (*Le baptême est-il encore le « sacrement de la foi »* ?). Il nous paraîtrait donc inadmissible qu'on pût baptiser un adulte en dehors d'une profession de foi de sa part. Sans doute n'est pas requise une connaissance analytique de la doctrine, poussée au suprême degré, mais au moins faut-il que le baptisé professe explicitement les principaux articles de foi tels que les contient précisément le Symbole dont la place au cœur même de la liturgie du baptême dit assez l'importance : on ne peut être baptisé que « au nom du Père et du Fils et du St-Esprit ». Et cela suppose une instruction religieuse suffisante.

En particulier, il paraît surprenant qu'à l'occasion de certains mariages on fasse pression sur la partie païenne pour qu'elle se convertisse et qu'on la baptise après quelques heures seulement de catéchisme. Nous devinons facilement les raisons de cette façon de faire : le missionnaire ne tient pas du tout, et à bon droit, à voir les mariages entre chrétiens et païens se multiplier et il s'oppose de toutes ses forces aux dispenses de disparité de culte ; d'où la solution de convertir vaille que vaille le païen candidat au mariage. Toutefois nous nous permettons de penser que la solution est aléatoire et peu élégante et qu'en tout état de cause la conversion, le baptême, sont choses trop sérieuses pour être ainsi traitées. Nous voudrions être sûrs qu'en pareil cas, le païen en question apporte au baptême une intention droite, que son estime pour le christianisme reste entière et qu'il persévère dans les engagements auxquels on l'a fait souscrire aussi hâtivement.

Mais, dira-t-on, nos convertis ne viennent pas au baptême sans professer un premier acte de foi global, accompagné de la promesse qu'ils apprendront le catéchisme et les prières ; baptisés, ils entrent dans une communauté qui leur rend facile l'accomplissement de cette promesse. — Mais les faits répondent-ils à cet espoir ? Le nombre des défections signalées montre bien qu'à moins de faire de la communauté catholique un cercle fermé, le mélange dans un même milieu d'infidèles et de chrétiens n'est pas nécessairement un ferme soutien pour le néophyte. Une telle méthode, en tout cas, serait licite et ne correspondrait aux exigences fondamentales du baptême des adultes, que si l'acte de foi porte, explicitement, au moins sur les mystères de la Ste Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption et autres principales vérités chrétiennes, et que s'il s'y ajoute une catégorique renonciation aux pratiques païennes. Qu'une telle méthode, enfin, s'oppose à la volonté comme à la pratique traditionnelle de l'Eglise il suffit, pour s'en convaincre, de relire les *Instructions* de NN. SS. Pallu et Lambert de la Motte en 1669, celles

de la Propagande aux vicaires apostoliques de Chine en 1883, et d'abord le Rituel baptismal lui-même (Tit. II, chap. III).

Mais, reprend-on, il faut aller vite pour répondre aux nécessités de l'heure ; si les premiers convertis témoignent de peu de vitalité chrétienne, leurs enfants seront meilleurs qu'eux ; et à tout prendre une population superficiellement chrétienne porte en elle plus d'espoirs qu'une population islamisée ou ancrée dans son paganisme.

De pareilles assertions seraient monstrueuses si elles laissaient entendre la possibilité d'une évangélisation qui, procédant par paliers, se contenterait, à la première génération, de « demi-chrétiens ». Laissons un protestant comme le Dr Parrinder dans son livre *La Bible et la polygamie*, préconiser cette formule et suggérer le baptême des polygames au Nigéria, dans l'espoir de faire plus facilement barrage à l'Islam et d'élever ensuite peu à peu le niveau chrétien du pays.

S'il faut faire vite, ce ne peut jamais être au détriment du message chrétien et en tolérant le principe, fût-ce *ad tempus*, de croyances et de pratiques aberrantes (culte rendu aux esprits mauvais, par ex.). Sans doute, les amulettes et les sortilèges se retrouvent à tous les siècles ; Saint Grégoire de Nazianze, S. Augustin ou S. Césaire d'Arles, pour citer des contrées comme des époques diverses, sont là pour nous le montrer et nous n'ignorons pas qu'on a cru pouvoir trouver des « demi-chrétiens » dès les origines de l'Eglise. Sans nous attarder à discuter ce point, il suffira de souligner la distinction nécessaire entre la faiblesse d'hommes qui ne pouvaient pas toujours abandonner d'emblée leur passé quand ils se convertissaient, et les exigences impérieuses de la prédication chrétienne à l'égard de la vérité et de la sainteté divines.

C'est toujours la ferveur des premières conversions qui garantit la solidité et l'extension de la foi chrétienne dans un milieu donné. Et ce à quoi l'on doit viser, c'est donc la formation de personnalités chrétiennes très fortes et capables de transformer leur milieu. C'est grâce à elles qu'on pourra aller à la masse. Et nous en revenons une fois de plus à la nécessité d'un catéchuménat qui soit réellement un temps de formation et de probation, puis d'une Action Catholique bien au point. Nous renvoyons sur ce sujet, à l'excellent article « *Catéchuménat missionnaire* » de U. Milliez (dans *Catholicisme*, t. II, col. 667-671), où il traite de sa nécessité, de sa durée, de ses méthodes.

Qu'on ne dise pas : « Nos gens ne peuvent supporter cet état intermédiaire entre leur paganisme et le baptême qu'est le catéchuménat ; du reste on ne supprime vraiment que ce que l'on remplace. » — Oui certes, mais le catéchuménat est loin d'être un « creux » entre la renonciation au passé païen et la réception du baptême. Ce doit être un temps, non seulement d'instruction religieuse, mais d'éducation aux vertus chrétiennes, de prière multipliée et incarnée dans des rites et des démarches tels que l'Eglise les a prévus depuis l'époque des premiers rituels, qu'on trouve dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte et ailleurs. Les missionnaires, du reste, ont parfaitement su, en général, aborder les populations parmi lesquelles ils vivaient, populations souvent beaucoup plus sensibles que nous aux gestes, aux symboles, aux liturgies, et couler leur catéchèse dans des prières et dans des rites. Il ne convient donc pas d'opposer trop catégoriquement instruction religieuse et pratiques de piété, comme aurait tendance à le faire un esprit de formation trop occidentale.

Au fond, si nous essayons de dominer l'ensemble des questions soulevées dans le cas présent, nous croyons deviner en filigrane, sous les pratiques soumises à notre réflexion certaines tendances théoriques. Une théologie sacramentaire vigoureusement axée sur l'efficacité *ex opere operato*, mais dans un sens trop exclusivement individualiste, risque de minimiser l'*opus operantis* (celui du sujet et celui du ministre) et de retenir seulement le bénéfice que procure à l'âme la réception aussi rapide que possible du sacrement. S'il s'agit uniquement de « sauver des âmes », en péril de mort, on comprend bien cette attitude. Mais si le vrai but de la mission est de construire l'Eglise où elle n'est pas encore, les dimensions de la sacramentaire s'élargissent pour mettre d'abord les sacrements à son service et redonner à ceux-ci leur vraie figure.

J.-C. DIDIER.

La crainte de la mort !...

Q. — Un homme qui est depuis longtemps maladif et qui redoute que ses maux ne s'aggravent à l'approche de la vieillesse ; peut-il demander une opération qui aurait quelque chance de réussir, mais qui ne s'impose pas sous peine de mort prochaine, avec la prévision acceptée d'une mort possible et d'éviter ainsi une vie plus longue ou plus douloureuse ?

Pourrait-il voyager en avion de préférence à un mode moins dangereux de locomotion avec la prévision acceptée d'une mort foudroyante, en état de grâce bien entendu, c'est-à-dire quand il se croit, de bonne foi en amitié avec Dieu. Il craint qu'une longue maladie, des infirmités qui le rendraient impotent, ne le conduisent à murmurer, à douter, et ainsi à être mal disposé pour mourir.

R. — 1° Le désir de la mort est en soi chose indifférente. Sa moralité dépend du motif qui l'inspire. Ce désir est un péché grave quand il est provoqué par le désespoir ou une sorte de révolte contre la Providence. C'est ordinairement un péché léger, est quelquefois nul, quand il a pour cause des peines et des souffrances extraordinaires. Il est permis, bien que ce ne soit point parfait, de désirer la mort comme fin des souffrances d'ici-bas, pourvu que ce désir ne soit pas absolu et qu'il soit accompagné de la soumission à la volonté divine. Il est permis aussi de redouter certains genres de mort plus terribles.

2° S'exposer à la mort n'est permis que pour des raisons proportionnées à la gravité du péril de mort ; pour un péril certain, il faut des raisons très graves ; pour un péril probable, des raisons graves ; pour un péril léger, des motifs légers. C'est que la vie et la santé sont des dons de Dieu. Elles ne nous appartiennent pas en toute propriété. Dons de Dieu pour que nous en fassions un usage raisonnable, nous devons prendre les moyens convenables et normaux pour conserver la vie et la santé.

3° Cet homme peut demander cette intervention chirurgicale, bien qu'elle ne soit pas absolument nécessaire ; il peut aussi prendre l'avion, — avec l'espoir, le désir de mourir, — au cours de l'opération ou au cours du voyage.

C'est que

a) le péril de mort n'est pas ici très sérieux ;

b) son désir de la mort est inspiré par des motifs non condamnables : la peur de la souffrance. Il faudrait le faire monter plus haut et l'établir dans la confiance en Dieu et la soumission à la volonté divine.

LES PLANTES DE LA BIBLE
et leurs significations*

CEDRE
(*Cedrus Libani* Barrel.)

Le Cèdre (*Cedrus Libani* Barrel.) est, comme chacun le sait, l'un des plus beaux arbres de l'Ancien Monde. Il a beaucoup de traits communs avec le mélèze, entre autres les feuilles en bouquets. Mais celles-ci, fermes et piquantes, ne tombent pas l'hiver ; ses cônes, en forme d'œuf, sont beaucoup plus gros (8 - 12 cm. sur 5 - 6) et fortement serrés. L'arbre peut vivre 3000 ans, et son bois, à cœur rouge-brunâtre, très odorant, passait pour incorruptible et capable de durer 2000 ans, ce qui n'est vrai que des arbres qui ont crû lentement et aux hautes altitudes.

Des forêts de cèdre ont existé sur le Liban et l'Anti-liban ; elles ne sont pas loin d'être anéanties. D'autres subsistent sur les montagnes de Syrie, de Carie, d'Anatolie méridionale. Une race pyramidale, à feuilles plus courtes et cônes plus petits, le *C. Atlantica* Manetti, couvre des étendues considérables en Afrique du Nord. Une autre, de grandes dimensions et à rameaux inclinés, le *C. Deodara* Loud., forme de vastes forêts dans l'Himalaya [1].

En hébreu et en araméen Cèdre se dit *érez*, au pluriel *ahrazim* (*II Sam.*, VII, 2 et 7), en libanais actuel *arzi*, mots qu'on peut rapprocher du grec *kédros*. Il faut néanmoins prendre garde que les Grecs et les Romains donnaient le nom de cèdres aux grands genévriers orientaux. De là le latin *citrus* pour désigner le *Callitris quadrivalvis* Vent., l' « arbre à sandaraque », des montagnes de l'Afrique du Nord.

L'*érez* n'est pas mentionné dans la *Genèse*, dont les événements se déroulent dans les plaines basses. Il fait sa première apparition dans les *Nombres* et reparaît soixante-dix fois au cours des autres livres [2], le plus souvent avec la précision géographique : « du Liban ». Il s'agit tantôt de l'arbre lui-même, tantôt de son bois et de ses usages.

Des arbres Salomon a parlé, depuis le Cèdre du Liban jusqu'à l'*ézob* (marjolaine) qui croît « sur la muraille » (*I Reg.*, V, 13 ; *Vulg.*, IV, 33), non pas en naturaliste certes, genre ignoré des Sémites, mais sous forme de *mâchâl*, ce qui répond au genre gnomique. Cet écrit est perdu, on le sait; mais il a fourni l'occasion aux affirmations hyperboliques selon lesquelles Salomon « fit que les cèdres, — entendez : le bois de cèdre, — étaient aussi abondants que les sycomores qui croissent dans la Séphélah (la plaine) » (*I Reg.*, X, 27 ; *II Chron.*, I, 15). Ces hyperboles à la manière orientale ne cachaient cependant pas aux Hébreux des vérités plus modestes et de nature à diriger leur gratitude vers Yahwé, dont les cèdres sont un don gratuit : c'est lui qui « les a plantés sur le Liban, lui qui les rassasie » (*Ps.*, CIV, 16).

Le cèdre est un symbole de vitalité et de vigueur, et, à ces titres, l'image réconfortante du juste (*Ps.*, XCII, 13-15) :

> Le juste croîtra comme le palmier,
> il s'élèvera comme le *cèdre* du Liban.
> Plantés dans la maison de Yahwé,
> ils croîtront dans les parvis de notre Dieu.
> Ils porteront des fruits jusque dans la vieillesse,
> toujours pleins de sève et verdoyants.

Sa haute taille, une quarantaine de mètres (bien inférieure à certains géants végétaux, inconnus des Juifs), l'a fait prendre par Amos (II, 9) comme point de comparaison pour la force des Amorrhéens en face des hordes de rescapés d'Egypte et du désert :

> J'ai supprimé devant eux, dit Yahwé, l'Amorrhéen,
> haut de la hauteur des *cèdres*
> et fort comme les chênes ;
> j'ai détruit ses fruits en haut
> et ses racines en bas.

Son port rigide suggère à Job une comparaison énergique dans le portrait de Béhémoth, l'hippopotame, manifestation lui-même de la puissance du Créateur (*Job.*, XL, 17) :

> Il dresse sa queue comme un *cèdre*
> et les nerfs de ses cuisses forment un faisceau.

La force du cèdre est jointe à la beauté et la jeune épousée du *Cantique* n'hésite pas à traduire son admiration pour le bien-aimé, unique à ses yeux, en achevant son portrait par ce résumé, typique des prestiges de l'amour (*Cant.*, V, 15) :

> Son port est celui du Liban
> sans rival comme les cèdres.

Pour Ezéchiel, le cèdre est l'image des souverains. Image du pharaon (Hophra ou Apriès, 588-566) qui tenta de dégager Jérusalem assiégée par Sennachérib et qui y fut battu. D'où cette magnifique allégorie du cèdre gigantesque dont la chute a fait trembler les nations (*Ez.*, XXXI) :

> Pharaon, roi d'Egypte, à qui te comparer ?
> Au *cèdre du Liban*,
> à la belle ramure, à l'ombrage épais, à la taille élevée,
> dressant sa cime dans les nues (℣. 2-3)...
> Dans ses branches nichaient tous les oiseaux du ciel,
> sous ses rameaux mettaient bas toutes les bêtes sauvages,
> à son ombre se reposaient de nombreuses populations (℣. 6).
> Les cèdres de l'Eden, le jardin de Dieu, ne l'égalaient pas.

* Nous présenterons actuellement, sous ce titre, un certain nombre des plantes les plus remarquables, dont il est question dans la Bible. Peut-être sera-t-il donné plus tard, à notre savant collaborateur, d'offrir un ensemble complet sur ce sujet.

[1] Décrits dans P. Fournier, *Flore illustrée des Jardins et des parcs*, t. I, p. 97-98.

[2] D'après Im. Lœw, *Flora der Juden*, t. IV, Vienne, 1934, p. 34. La vigne ne viendrait qu'après : cinquante-cinq fois.

les grands genévriers n'atteignaient pas la longueur [de ses rameaux
les platanes cédaient celle de leurs branches à la [sienne ;
aucun arbre, au jardin de Dieu, n'en égalait la beauté.
Il était envié de tous les arbres d'Eden (ỷ. 8-9).

Or, destin général des potentats et des orgueilleux, l'arbre superbe est tombé :

Parce qu'il s'est élevé jusqu'aux nues
et que son cœur s'en est enorgueilli,
des étrangers, les plus barbares des nations,
l'ont abattu et terrassé...
Couchés parmi les incirconcis percés de l'épée,
voilà le Pharaon et la multitude de ses soldats (ỷ. 10-12 et 18).

Mais d'un arbre abattu, peut renaître un rejeton. La maison de David elle aussi sera figurée par un cèdre et son abaissement, au temps de Jéchonias (Yoakin), le dernier roi de Juda indépendant, préfigurera cependant un avenir d'espérance. C'est le sens de la puissante parabole d'*Ezéchiel*, ch. XVII, où deux grands aigles figurent l'empire babylonien et l'empire égyptien, tandis que le cèdre subit l'amputation, assez fréquente dans la réalité chez ces grands arbres, de sa flèche terminale :

Un grand aigle à la vaste envergure
vint au Liban et arracha la cime du *cèdre*
qu'il emporta au pays des trafiquants [déportation de Jéchonias],
puis planta au bord de l'eau (ỷ. 3-5).

Un autre grand aigle, vers lequel la jeune pousse étend racines et rameaux, ne va-t-il pas la déraciner et abattre ses fruits (ỷ. 7-10).

Autrement dit le roi d'Egypte n'arrivera pas à sauver Sédécias « qui a rompu l'alliance avec Yahwé » (*Ez.*, XVII, 16-19) et qui mourra dans les tortures à Babylone (II Reg., X, XIV, 6-7). Mais Dieu lui-même :

prendra à la cime du grand *cèdre* la pousse la [plus tendre.
et la plantera sur la haute montagne d'Israël.
Elle poussera des branches, portera des fruits,
deviendra un cèdre majestueux,
où habiteront toute espèce d'oiseaux... (ỷ. 22-24).

Et ce sera le royaume de la nouvelle Jérusalem.

Ainsi tous les arbres des campagnes
sauront que moi, Yahwé, j'humilie l'arbre élevé et [élève l'arbre humilié,
que je fais sécher l'arbre vert et reverdir l'arbre sec. (ỷ. 24).

D'autres merveilles encore, dans la vie du monde végétal, signaleront la puissance de Yahwé au « vermisseau de Jacob, au tout petit Israël » (*Is.*, XLI, 13) :

Je mettrai dans le désert : *cèdre*,
acacia, myrte et olivier.
Je planterai dans la steppe : genévrier,
sapin cilicien et cyprès côte à côte (*Is.*, XL, 19).

Ainsi deviendront fertiles les régions les plus déshéritées. Mais la nouvelle Jérusalem, elle, atteindra le faîte de la grandeur, de la puissance, de la fortune et de la ferveur universelle. C'est ce que dépeint le chapitre 60 d'Isaïe tout entier, et que symbolisent les grands arbres qui doivent surgir son son sol (*Is.*, IX, 13) :

La gloire du Liban [le *cèdre*] viendra chez toi,
avec le cyprès, le grand genévrier et le sapin cilicien
pour embellir le lieu de mon sanctuaire
et glorifier le lieu que foulent mes pieds.

« La gloire du Liban «, *kâbôd ha lebanon* (*Is.*, XXXV, 2 ; LX, 13), ce sont les forêts de cèdres qui couvraient ses pentes et dont le souvenir s'est si bien gravé dans les cœurs juifs qu'aux derniers siècles avant notre ère le fils de Sirach en fait encore un symbole de la Sagesse incréée, parmi tous ceux que lui fournit le monde végétal. (*Eccli.*, XIV, 13 et suiv.) :

Je me suis enracinée dans le domaine du Seigneur.
J'y ai grandi comme le *cèdre* sur le Liban,
comme le genévrier de Tauride sur le mont Hermon;
je m'y suis élevée comme le palmier d'Engaddi,
comme le laurier rose de Jéricho,
comme un bel olivier dans la plaine ;
je m'y suis dressée comme un platane ;
J'ai étendu mes branches comme le térébinthe,
mes rameaux de gloire et de grâce.
J'ai exalé mon parfum comme le cinnamome et le [baume.
comme une myrrhe de choix j'ai répandu une odeur [suave.
comme le galbanum, l'onyx et le stacte,
comme la vapeur d'encens dans la Tente sacrée.

Ainsi par l'intermédiaire de Ben Sira, la Sagesse divine a procédé à une promotion botanique, celle des plus beaux représentants du monde végétal, au premier rang desquels elle a placé le cèdre.

* *

De ces hauteurs, redescendons aux misères et aux vicissitudes terrestres. Au temps des Juges. après la mort de Gédéon, l'un de ses soixante-dix fils, Abimélek, fit mettre à mort, par une troupe de gens de main, tous ses frères à l'exception du jeune Iotam, échappé au massacre et il prit le titre de roi à Sichem. C'est alors que Iotam, du haut du mont Garizim, exprima son indignation et sa colère sous forme de fable ou de parabole, celle des arbres qui, se cherchant un roi, en sont réduits à s'adresser au buisson d'épines, d'où il demande que sorte un feu « qui dévore jusqu'aux *cèdres* du Liban. » (*Jud.*, IX, 7-20), représentant les grands de Sichem et la maison d'Abimélek.

Quatre siècles plus tard, Isaïe prêtera de même aux cèdres du Liban des accents de triomphe et de joie sur la défaite et la mort du roi d'Assyrie Sennachérib. Les échos en résonnent à plusieurs pages des Livres saints, au *II*e *Livre des Rois* (XIX, 20-35), dans *Isaïe*, réconfortant le roi Ezéchias (*Is.*, XIV, 5-23). Tandis que Sennachérib s'était vanté d'avoir avec ses chars

gravi les plus hautes cimes du Liban,
coupé les plus élevés de ses *cèdres*,
les plus beaux de ses grands genévriers,
atteint ses derniers sommets
et le vrai parc qu'était leur forêt.
(*Is.*, XXXVII, 24 ; *II Reg.*, XIX, 23).

« Yahwé a abattu l'oppresseur et brisé le sceptre du tyran » aussi désormais « la terre est-elle en paix et éclate-t-elle en cris d'allégresse »,

Les grands genévriers se réjouissent de sa chute
avec les *cèdres du Liban* :
« depuis ton effondrement,
on ne monte plus pour nous abattre » (*Is.*, XIV, 8).

Symbole de grandeur et de hauteur, le cèdre devient tout naturellement l'image de l'orgueil.

C'est sous son effigie qu'Isaïe, au nom du Seigneur, flagelle le royaume d'Israël qui, du temps de Phacée (736-731), s'est uni aux Syriens contre Achaz :

> Ephraïm et les habitants de Samarie
> disent dans leur orgueil :
> « Les briques sont tombées, bâtissons en pierre de [taille,
> les sycomores sont coupés, remplaçons-les par des [cèdres... »

Rodomontades qui n'ont pas empêché la vengeance divine.

> Yahwé dresse contre ce peuple ses ennemis,
> la Syrie à l'orient, les Philistins à l'occident...
> sa perversité est un feu qui dévore,
> qui brûle épines et halliers (*Is.*, IX, 9-17).

Car « au jour de Yahwé Sabaoth » le Seigneur se dresse

> contre tout ce qui s'élève, pour l'abaisser,
> contre tous les *cèdres du Liban* hauts et altiers,
> contre tous les chênes de Bashan.
> La superbe de l'homme sera abaissée
> et Yahwé sera exalté, lui seul. (*Is.*, II, 13-17).

A ces menaces font écho, dans des termes comparables, celles de Jérémie contre la maison de Juda, au temps de Joachim et de Jéchonias. « Si vous n'écoutez pas ces paroles, déclare Yahwé ; toi qui es pour moi comme une cime du Liban,

> Je ferai de toi un désert, des villes inhabitées.
> Je consacre contre toi des destructeurs, munis de [leur cognée ;
> Ils abattront tes plus beaux *cèdres* et les jetteront [au feu. (*Jér.*, XXII, 6-7).

* *

Il est bon de noter ; avant de parler du bois de cèdre et de ses emplois, que plusieurs noms d'arbres ont prêté à confusion et sont indûment rendus par *cèdre* dans les versions. C'est ainsi que la Vulgate, en une très belle image, donne (*Ps.*, 37-35 ; *Vulg.*, 36-35).

> 35. Vidi impium superexaltatum et elevatum sicut [*cedros* Libani ;
> 36. Et transivi, et ecce non erat.

C'est l'hébreu *ezrah*, « indigène, spontané », que les Septante et la Vulgate ont lu *arzah* ou *arzé* et qui ne peut s'appliquer au cèdre, notoirement absent de Palestine. Ce mot désigne très probablement le térébinthe, bien connu pour sa vaste ramure verdoyante et touffue (*Eccli.*, XXIV, 16 ; *Vul.*, XXII ; cité plus haut).

Le Gesenius, pour *teashour* (*Is.*, XLI, 19 ; LX, 13; *Ez.*, XXVII, 6 ; et peut-être XXXI, 3), écrit : « Arbre du Liban, vraisemblablement l'espèce de cèdre dite *serbin* et caractérisée par ses petits fruits et ses robustes branches dressées obliquement ». De cette définition même il résulte que l'arbre ne peut être un cèdre, dont les gros cônes ne peuvent passer pour des « petits fruits » et dont les branches sont à peu près horizontales. De plus *sherbin* ou *shirbin*, à rapprocher du syrien *sharvaïna*, est le nom du « cyprès femelle » ou cyprès à rameaux horizontaux (*Cupressus sempervirens* L., var. *horizontalis* Mill.)[3]. Ajoutez à ces arguments que le *teashour* du Liban « a sa cime dans les nues » (*Ez.*, XXXI, 3)[4] et qu'il fournit le pont des vaisseaux de Tyr (*Ez.*, XXVII, 6), ce qui suppose des fûts de haute taille. On peut reconnaître dans cet arbre le genévrier de Tauride (*Juniperus excelsa* M. Bieb.), au bois rouge foncé et odorant, qui croît dans les montagnes de l'Archipel et d'Asie Mineure et jusqu'à l'Himalaya[5], ou mieux encore le grand sapin de Cilicie. C'est également avec doute que Gesenius traduit *oren* (*Is.*, XLIV, 14) par *cèdre*. Enumérant les procédés des fabricants d'idoles, le prophète dit : « On plante des *oren*, que la pluie fait croître », ce qui ne peut s'appliquer au cèdre, mais ne permet guère non plus de choisir entre les diverses traductions proposées : laurier (Lœw), frêne (Buchler), pin parasol (Post), etc...

* *

Si le cèdre est un arbre difficile à confondre avec d'autres, il en va tout différemment de son bois et le P. Fonck[6] avec raison faisait remarquer que l'on a pu fort bien appeler « bois de cèdre » celui des grands genévriers orientaux. C'est donc en tenant compte de cette possibilité qu'il convient d'entendre les passages — et ils sont assez nombreux — où l'on voit le cèdre employé comme bois d'œuvre. Il est par exemple très probable que le mât de cèdre du grand navire que fut Tyr (*Ez.*, XXVII, 5) appartenait plutôt aux fûts de ces genévriers orientaux qui dépassent facilement 20 m. de haut, et que son tillac était ponté (*ibid.*) de quelque essence analogue.

C'est dans la construction du Temple et de ses palais que Salomon usa le plus largement des bois de cèdre. Grâce à une entente avec Hiram, roi de Tyr, où la main-d'œuvre était plus habile et plus expérimentée, il fit exploiter par des bucherons sidoniens les forêts de cèdres du Liban (*I Reg.*, V, 20-22).

Avec les bois acheminés vers Jérusalem, Hiram lui envoya des charpentiers et des maçons (*II Sam.*, V, 11) pour collaborer avec ceux de Guébal (Byblos) et les siens (*I Reg.*, V, 32). On éleva d'abord « la maison de Yahwé », le Temple, avec plafond en poutres et caissons de bois de cèdre, couloirs vers les appentis en bois de cèdre (*I Reg.*, VI, 9-10), revêtement intérieur des murs et du sol en planches du même bois (VI, 15), autel de cèdre (VI, 20), enfin « tout le revêtement intérieur de cèdre était sculpté en coloquintes et en rosaces, et on ne voyait nulle part la pierre » (VI, 18).

Après le Temple, Salomon se construisit plusieurs palais, l'un, dit « Maison de la forêt du Liban », — la formule est expressive, — à toit de cèdre, porté sur des poutres de cèdre reposant sur quatre rangées de colonnes de cèdre (*I Reg.*, VII, 2-3) ;

[3] Im. Lœw, *Flora der Juden*, t. III, p. 27. La variété pyramidale n'existerait en Syrie et Palestine que plantée.

[4] Le doute indiqué dans Gesenius porte sur la lecture *teashour* que certains ont cru pouvoir représenter *Assur*, l'Assyrie, ce que la comparaison des textes rend invraisemblable.

[5] Il est brièvement décrit dans P. Fournier, *Flore illustrée des Jardins et des Parcs*, Paris, 1951, t. I, p. 79 ; P. de Tchihatcheff, *Asie Mineure*, 3e Partie, *Botanique*, t. II, p. 493, l'indique comme répandu en Tauride, en Cilicie, en Syrie, en Arabie, entre 1000 et 2000 m.

[6] Fonck, *Streifzüge durch die bibl. Flora*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 105 et 78-79.

une salle du trône ou portique du jugement, — palais de justice, — construit en cèdre du sol jusqu'au plafond ; et une maison d'habitation distincte et construite de la même manière ; enfin une dernière semblable à la précédente, pour la fille du Pharaon (VII, 7-8).

On conçoit qu'une pareille consommation de bois ait sensiblement réduit déjà les magnifiques forêts libanaises. L'exploitation continua aux siècles suivants puisqu'à la construction du nouveau Temple, au retour de l'exil, « Sidoniens et Tyriens amenèrent jusqu'à Joppé des bois de cèdre du Liban » (*Esd.*, III, 7), mais il leur fallut l'autorisation de Cyrus, roi de Perse, ce qui permet de supposer l'établissement d'une certaine protection officielle sur les forêts. L'hypothèse est confirmée par le livre de *Néhémie* (II, 8), où l'on voit l'échanson d'Artaxercès solliciter une « lettre pour Asaph, garde de la forêt qui appartient au roi, pour obtenir la fourniture de poutres » en vue de la reconstruction des murailles et de la forteresse.

La mention du cèdre se retrouve à plusieurs reprises chez les prophètes et (quatre fois) dans le *Cantique*, à titre surtout d'élément poétique et évocateur.

Enfin il reste à signaler le rôle du cèdre dans les rites purificatoires, celui des lépreux (*Lév.*, XIV, 4) et celui « de la vache rousse » (*Nmb.*, XIX, 6).

CYPRES

(*Cupressus sempervirens* L.)

Dans les versions et traductions le Cyprès figure abondamment, et souvent en compagnie du cèdre. C'est ainsi que le traducteur fait dire à Hiram, répondant à Salomon : « Je ferai ce que tu désires pour les bois de cèdre et pour les bois de *cyprès* » (*I. Reg.*, V, 22) et, dans le *Cantique*, « Les poutres de nos maisons sont de cèdre et nos lambris de *cyprès* » (*Cant.*, I, 17). Ce mot de cyprès y correspond, à l'hébreu *bérosh*, araméen *béroth*. Le problème est de savoir ce qu'il faut entendre par ces deux derniers vocables. Il ne faut pas perdre de vue qu'aucun langage de l'antiquité ne possédait la précision de la langue botanique moderne et que, dans l'esprit populaire, bien des assimilations s'opéraient que condamneraient nos classifications rigides.

Cyprès et genévriers se ressemblent autant par leur bois qu'ils diffèrent par leur feuillage ; mais ce dernier trait frappait sans doute moins les anciens utilisateurs, attentifs surtout aux qualités des bois d'œuvre, et les modernes eux-mêmes ont plus d'une fois commis des confusions analogues. (Le cyprès de Lusitanie nomme « Cèdre de Goa », les genévriers américains appelés « Cèdre de Virginie », « Cèdre des Bermudes », etc...).

Les feuilles du cyprès sont réduites à des moignons obtus de quelques millimètres accolés aux brindilles, tandis que celles des genévriers constituent de véritables aiguillons de plusieurs centimètres.

Le cyprès, sous son aspect le plus connu en Occident, en forme de colonne funéraire, n'est qu'un produit de sélection horticole. A l'état sauvage, ses rameaux sont étalés horizontalement et leur ensemble forme un cône large souvent presque ovoïde, haut d'une vingtaine de mètres (rarement de 50 m.). On le rencontre, en montagne, depuis la Crète jusqu'à l'Himalaya. Au Liban, il est cantonné dans la zone moyenne, entre 1000 et 1500 m. En dehors de là, il n'existe, en Palestine, que planté et cultivé [1].

Comme son bois, jaune brunâtre, homogène et à grain fin, d'odeur aromatique, de travail facile, est encore recherché pour la menuiserie et la charpente, on peut très légitimement admettre, avec Im. Lœw [2] que, sous le nom de *bérosh*, étaient compris le cyprès en même temps que le genévrier. Ces bois servirent à Salomon pour revêtir de planches le sol du Temple et pour les vantaux de la porte du Saint ou *Hékal* (*I Reg.*, VI, 15 et 34).

Il se pourrait aussi que des deux noms discutés *teashour* et *tidhar*, qui accompagnent le précédent dans deux passages où il s'agit d'arbres verts (*Is.*, XLI, 19 ; LX, 13), l'un au moins ait le sens de genévrier.

Etant entendu que *bérosh* peut se dire du cyprès tout comme du genévrier, on relève ce mot dans les passages suivants :

Le Psalmiste, célébrant les splendeurs de la création, y fait une place, pour les « arbres de Yahwé »,

> Les cèdres du Liban qu'il a plantés ;
> c'est là que nichent les passereaux,
> que la cigogne a son nid sur les *cyprès* [3].
> (*Ps.*, CIV, 17 ; Vulg., CIII).

Dans *II Sam.*, VI, 5 et *I Chron.*, XIII, 8, où sont énumérés les instruments de musique au son desquels se faisait le transport de l'Arche sous la conduite de David, ces instruments sont dits « en bois de *cyprès* » dans l'hébreu, tandis que le grec fait état de leur sonorité accompagnée de chants.

Les cyprès sont, pour Isaïe, des symboles de grandeur et de puissance. Il montre Sennachérib se vantant d'avoir atteint les sommets du Liban et d'y avoir coupé les plus beaux des *cyprès* (*II Reg.*, XIX, 23 ; *Is.*, XXXVII, 24), mais bientôt les cyprès au contraire exultent de la défaite et de la mort de Sennachérib (*Is.*, XIV, 8). Au nombre des joies de la nouvelle Jérusalem, il compte les applaudissements des collines et des montagnes, les acclamations des arbres des campagnes adressées à Yahwé et que :

> Au lieu de l'alhagi épineux croîtra le *cyprès*,
> au lieu des orties, le myrte. (*Is.*, LV, 13).

Chez Ezéchiel, développant sa magnifique allégorie du grand cèdre abattu, image de l'Egypte, il est dit que les cyprès, même ceux « du jardin de Dieu », n'égalaient pas ce géant avant sa chute (*Ez.*, XXXI, 8). C'est Dieu lui-même qui, dans Zacharie (*Zac.*, XI, 1-2), menaçant des pires fléaux son peuple indocile, « troupeau de carnage », s'écrie :

[1] Voir P. Fournier, *Flore des jardins et des parcs*, t. I, p. 76 ; Post. *Flora of Syria, Palestine and Sinai*, 2e éd., t. II, p. 300.

[2] *Flora der Juden*, t. IV, p. 29.

[3] Au lieu de *bérosh*, les Septante ont lu trois mots signifiant « sa maison est leur chef », d'où la traduction de la *Bible de Jérusalem* : « sur leur cime ».

Ouvre tes portes, Liban,
et que le feu dévore tes cèdres.
Gémis *cyprès*,
car le cèdre est tombé,
car les puissants, les mauvais chefs, ont été ruinés.

Mais le prophète ne s'arrête pas à cette perspective ; il entrevoit déjà la délivrance, le triomphe et la sanctification de la nouvelle Jérusalem (*Zac.*, XIV). Ce sera aussi le temps où, dans Israël restauré et revenu à Yahwé, Osée entendra son Dieu déclarer :

Je suis comme un *cyprès* verdoyant,
en moi vous fructifierez. (*Os.*, XIV, 9).

GENEVRIERS
(*Juniperus* L.)

Comme il a été dit à propos du cèdre et du cyprès, il n'est pas invraisemblable que l'hébreu *bérosh* se soit appliqué également aux genévriers ; tous les passages de la Bible où figure ce mot ont été recensés au chapitre du Cyprès. Deux autres noms d'arbres restent à examiner, qui ne sont pas sans rapport avec les précédents et qui figurent tous deux dans les deux passages d'Isaïe (XLI, 19, et LX, 13) ; ce sont *thidhâr* et *teashour*. Dans les deux cas, le prophète dresse le tableau des faveurs divines accordées à la Terre promise d'autrefois, reconquise par Israël délivré de l'exil et rétabli dans son indépendance.

Je ferai jaillir des fleuves des monts arides (déclare [Yahwé) ;
je changerai les terres arides en fontaines.
Je mettrai dans le désert le cèdre
l'acacia, le myrte et l'olivier ;
je planterai dans la steppe du *genévrier*,
du sapin cilicien et du cyprès. (*Is.*, XLI, 19).

Et encore :

La gloire du Liban [le cèdre] viendra chez toi,
avec le *cyprès*, le platane et le sapin,
pour orner mon sanctuaire. (*Is.*, LX, 13).

Danas le même stique, aux deux passages, figurent côte à côte les trois mots *bérosh, thidhâr* et *teashour*, noms de trois arbres de belle venue et verdoyants, — ainsi le veut le contexte, — qui croissent également dans le Liban.

On ne peut avec la Vulgate, traduire *tidhâr* par orme (*ulmus*), cet arbre n'existant pas au Liban. Lœw, avec le Targum, penche pour le sens de « frêne », et l'objection précédente ne vaut plus en ce cas ; mais il reste qu'un arbre à feuilles caduques, le frêne, ne peut être regardé comme ornemental l'hiver et de plus qu'on ne voit guère le frêne, qui aime l'humidité, prendre racine dans la steppe. Gesenius [1] pensait au chêne vert ou yeuse ; Dalman au genévrier d'Orient. (Voir plus loin) et [2], somme toute, c'est peut-être le sens le plus acceptable.

Pour *teashur*, on dispose, en plus des précédents, d'un troisième texte dans Ezéchiel (*Ez.*, XXVII, 6) et probablement aussi d'un quatrième si l'on rejette le nom d'Assur lu par les Septante, au lieu de *teashur* (*Ez.*, XXXI, 3). Dans sa lamentation sur la chute de Tyr, comparé à un navire superbe, le prophète voit le tillac, ponté « de *teashur* venu des îles de Kittim », c'est-à-dire de Chypre ; dans le second passage cité, cet arbre croîtrait aussi au Liban et « sa cime y atteindrait les nues ». Ces détails concordent suffisamment pour permettre de reconnaître là les grands genévriers d'Orient. Si Chypre, complètement déboisée, n'en porte plus, il faut se souvenir que dans l'antiquité, sa principale richesse résidait dans ses magnifiques forêts de cèdres, de cyprès et de genévriers, exploitées au cours des âges pour les constructions navales et que, pour cette raison, se la disputaient les puissances maritimes méditerranéennes, Phéniciens, Grecs, Egyptiens ; les Ptolémées ont multiplié les efforts pour acquérir et conserver Chypre au profit de leur marine.

Les genévriers de grande taille qui entreraient en ligne de compte sont les suivants [3] :

Genévrier d'Orient
(*Juniperus excelsa* M. Bieb.).

Grand arbre atteignant 20 m., en pyramide assez étroite d'un vert bleuâtre, avec des baies d'un noir bleuté épaisses d'un centimètre et plus, ce genévrier se rencontre depuis l'Archipel grec et le Caucase jusqu'au N.-O. de l'Himalaya et au Tibet occidental. En Syrie, au Liban, sur l'Hermon, il occupe les hauteurs de 800 à 2000 m. Son bois d'un rouge foncé et balsamique s'emploie beaucoup pour les constructions.

Genévrier de Syrie
(J. *drupacea* Labill.)

Moins élevé que le précédent et ne dépassant guère 12 m., ce genévrier n'en est pas moins un très bel arbre à rameaux dressés lui donnant une forme en fuseau. Ses grosses baies d'un noir-bleu ont la taille d'une prune et, malgré leur saveur résineuse, se consomment volontiers aussi bien crues que sous forme de marmelades et de confiture. Son bois, très dur, très résistant à l'humidité, est très recherché dans les régions productrices, les zones alpines et subalpines de Syrie, du Liban et de l'Antiliban (Hermon).

THUYA ARTICULE [1]
(*Callitris quadrivalvis* Vent.)
(*Tetraclinis articulata* Mast.)

Dans la lamentation des marchands et trafiquants déplorant la destruction de la Babylone romaine, l'Apocalypse (XVIII, 12) mentionne, parmi les produits précieux, objets de leur négoce et facteurs de leur fortune, « les bois de thuya ». Ce sont ceux d'un arbre nord-africain, plus connu sous le nom d'Arbre à sandaraque (*Thuya articulata* Vahl. ; *Callitris quadrivalvis* Vent. ; *Tetra-*

[1] Cité par l'abbé Bourdais (L, c, p. 64), sans doute dans le *Thesaurus* ; mais il semble avoir renoncé à cette explication, qui ne figure plus dans son *Handwörterbuch*.
[2] Dans Post, *Flora*, II, 802. — C'est la Vulgate qui a traduit « buis ».

[3] Voir P. Fournier, *Flore des jardins et des parcs*, t. I, p. 79 et 82.
[1] Voir P. Fournier, *Flore des jardins et des parcs*, t. I, p. 74.

clinis quadrivalvis Benth.) qui occupe de grandes surfaces dans les parties basses des montagnes du Maroc, de l'Algérie, de la Tunisie, de Malte et du sud-est de l'Espagne [2].

C'est lui le fameux « Citre » des Romains, dont le bois, madré et aromatique, fournissait l'élément de meubles précieux, en particulier des célèbres tables de citre que Martial disait « plus précieuses que l'or » et dont la vogue, dès la fin de la République, puis sous l'Empire, fut telle qu'elles atteignirent des prix exorbitants [3]. C'est à l'importation de ces bois à Rome que fait allusion le texte de l'*Apocalypse*. Le Thuya à sandaraque est un arbre bas, presque un arbuste, ramifié dès la base, à cime en parasol et paraissant à première vue dépourvu de feuilles, tellement celles-ci sont de taille réduite, simples écailles de quelques millimètres. Son écorce suinte une résine blanche, la sandaraque, employée dans l'ancienne Egypte pour l'embaumement ; ses ramules anguleux et grêles lui donnent un peu l'aspect d'une prêle. Ses fruits quadrangulaires, comme osseux, ne dépassent guère 1 cm, de diamètre et ressemblent assez à une bobine de diabolo. Ce qui faisait le renom du bois, dur, imputrescible, d'un brun rougeâtre foncé, c'était surtout la présence, surtout dans les loupes, de veines crispées, ondulées, tigrées persillées, que les amateurs classaient en une infinité de variétés par ordre de valeur ; le texte de l'*Apocalypse* témoigne donc d'une connaissance précise de ce trait de mœurs dans la Rome impériale.

P. F.

[2] L'arbre porte en arabe le nom de *arar*. Il est bien frappant qu'en hébreu *arar* signifie *nu* (*Ps.* CII, 18), mais aussi que ce soit également le nom d'un arbre de la steppe dans Jérémie (*Jer.*, XVII, 6 ; *aroer*, XLVIII, 6) nom qui rendrait si parfaitement la physionomie du *Callitris*. Comme la sandaraque s'employait par les Egyptiens pour les embaumements, ils avaient donc une certaine connaissance de ces arbres. Em. Perrot (*Mat. prem. Végét.*, p. 502), les dit « localisés dans la zone sublittorale de l'Anti-Atlas et détruits par milliers chaque année. » Il est certain que leur aire autrefois se rapprochait beaucoup plus de l'Egypte, car Théophraste les connaissait en Cyrénaïque et dans l'oasis d'Ammon. (*Hist. Plant.*, V, III, 7).

[3] Pline l'Ancien parle longuement (*Hist. nat.*, L. XIII, C XXIX, § 91 et suiv.) de cette « folie » des tables de citre, que les femmes rétorquaient aux hommes lorsqu'ils leur reprochaient celle des perles. Il mentionne celle que Cicéron avait payée 500.000 sesterces et celles de la succession du roi Juba vendues plus d'un million de sesterces.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Paul BROUTIN, S. J. — **La Réforme pastorale en France au XVII[e] siècle : Recherches sur la tradition pastorale après le concile de Trente.** — Deux vol. in-8 de X-372 et 568 p., 1.440 et 1.680 fr. — Paris, Desclée, 1956.

L'œuvre pastorale du concile de Trente est aussi importante pour l'Eglise que son œuvre dogmatique. Elle marque, dans l'Eglise catholique, la restauration de la discipline et de la vie ecclésiastique et chrétienne.

L'ouvrage du R. P. Broutin débute par un aperçu général sur l'œuvre pastorale du concile. Trois buts ont marqué cette œuvre : réforme épiscopale, réforme cléricale, réforme du peuple chrétien. Mais l'A. n'entend pas étudier cette réforme dans l'Eglise universelle ; il veut simplement exposer « la réforme pastorale réalisée en France », montrer comment des évêques, conscients de leurs droits et de leurs devoirs, ont travaillé à cette restauration dans leurs diocèses, comment ils ont rétabli leur clergé dans son état et dans sa fonction, le peuple chrétien dans sa foi et ses mœurs. Son enquête est constituée par une série de petits tableaux, dont l'ensemble forme une mosaïque au dessin très net, une synthèse vraiment cohérente. Elle porte sur les hommes, les institutions, les livres.

1. — Les *hommes*, tout d'abord. Ce sont les évêques réformateurs à l'œuvre dans leurs diocèses.

Les premières figures sont dans la ligne de la sainteté borroméenne : François de la Rochefoucauld, évêque de Clermont, puis de Senlis ; Alain de Solminihac, « le saint Charles Borromée de France », évêque de Cahors et S. François de Sales, évêque de Genève-Annecy. L'influence de l'évêque de Genève complète celle de Charles Borromée. L'archevêque de Milan avait agi sur le plan hiérarchique, extérieur et social. Trois mots résument son œuvre : conciles, synodes, fondations. François persuade plus qu'il ne commande, approfondit plus qu'il n'entraîne, humanise par sa douceur ce que Charles avait lancé d'une main puissante.

Les voies administratives, c'est-à-dire le concordat de 1516, ont amené à l'épiscopat des prélats dont l'œuvre réformatrice n'est certes pas complète, mais a du moins préparé à leurs successeurs des conditions plus favorables pour réaliser les décrets tridentins : à Bordeaux, François de Sourdis, que nous retrouverons plus loin, Sébastien Zamet, évêque de Langres, Armand du Plessis de Richelieu, évêque de Luçon et Henri de Sponde, évêque de Pamiers.

Trois autres évêques se placent dans le rayonnement de l'Oratoire : Barthélémy de Donadieu de Griet, évêque de Comminges, dirigé de M. de Condren ; Jean-Baptiste Gault, évêque de Marseille, oratorien lui-même et mort au bout de quatre mois d'épiscopat, victime de sa charité héroïque ; Etienne de Vilazel, évêque de Saint-Brieuc pendant 40 ans, prélat admirable qui, « avant d'être oracle en chaire et devant les hommes, l'était au pied de son crucifix et devant Dieu ».

Trois prélats réformateurs étaient, hélas ! engagés dans les voies étroites de Port-Royal. Leur œuvre n'est pas sans valeur, mais leur mentalité étriquée a fortement enrayé l'influence d'une vertu personnelle incontestable. Nicolas Pavillon, évêque d'Alet, « le prélat le plus indépendant de ce siècle qui connut tant de platitudes, adversaire de la Régale comme du Formulaire », pendant les vingt-quatre années de son épiscopat, restera toujours fidèle à son inspiration. Pendant près de 40 ans, Félix Vialart de Herse cherchera, à Châlons-sur-Marne, la réforme du clergé et du peuple. Enfin, à Grenoble, Etienne le Camus suivit, ainsi que l'écrit son biographe, « trois courants : la Trappe le fit austère, l'Oratoire a joint l'étude à la macération corporelle ; enfin Port-Royal est venu qui a déteint sur ce vigoureux esprit. » Cette dernière influence l'a conduit à un rigorisme dur et sec ; avec d'excellentes intentions, ses jugements sévères sont empreints d'une manifeste exagération.

Trois autres évêques nous sont présentés comme « les plus versaillais » du groupe réformateur, non qu'ils soient prélats de cour, intrigants et profiteurs de leurs devoirs, ils ont une conscience sérieuse et remplissent leur tâche avec droiture ; mais ils en sont distraits par un autoritarisme et un faste qui sentent le grand siècle. Le meilleur des trois, François de La Fayette, pendant 40 ans évêque de Limoges, y trouve un terrain tout préparé à son action pastorale. Il y est

aidé par des collaborateurs d'une exceptionnelle valeur. — A Agen, Claude Joly est moins favorisé ; il prend d'excellentes mesures et multiplie les ordonnances ; mais il est distant, sinon méfiant à l'égard du clergé ; de longs différents avec les réguliers le montrent en quête d'appuis qui sentent le gallicanisme. Il n'a pas la maîtrise de soi et la mesure que le concile de Trente veut chez les pasteurs d'Eglise. Toutefois l'évêque d'Agen retrouve toute la sympathie des historiens pour son œuvre catéchétique. — A Autun, Gabriel de Roquette, dont l'épiscopat déborde sur le XVIII^e siècle († 1707), nous est encore moins sympathique ; il réside le plus souvent à Paris et gère de loin les intérêts de son diocèse. Néanmoins il sait prendre de salutaires mesures administratives : la fondation de son séminaire montre qu'à la fin du XVII^e siècle la réforme tridentine sur ce point n'avait pas encore pénétré dans certains diocèses de France.

Aux marches mouvantes du royaume, à Besançon et à Annecy-Genève, deux figures épiscopales méritent d'être retenues : Antoine-Pierre I^{er} de Grammont marche, à Besançon, sur les traces du saint archevêque de Milan ; il est « le Borromée de la Franche-Comté » ; — à Annecy, Jean d'Aranthon d'Alex reprend l'œuvre de S. François de Sales et les visites pastorales sont pour lui le moyen d'introduire les réformes utiles.

Une notice spéciale est consacrée à Louis de Lascaris d'Urfé, évêque de Limoges. Dirigé de M. Tronson, il montre un zèle admirable dans son ministère : conférences ecclésiastiques, synodes, tournées pastorales, prédications, mortification et charité : tel était en lui l'épanouissement d'une sainteté qui aspirait au cloître et ne put jamais réaliser ce désir...

Quelles que soient ses ombres, cette galerie de portraits laisse une impression réconfortante. Bien des abus subsistent encore un siècle après le concile de Trente ; pluralité des bénéfices, manquement à la résidence, exigences des chapitres cathédraux ; mais des prélats ont compris leurs devoirs essentiels : ils s'acquittent sérieusement des visites pastorales et des synodes diocésains ; ils vont à leur clergé et leur clergé vient à eux ; plusieurs d'entre eux sont des héros qui meurent à la tâche ; la tenue régulière des synodes passe dans les mœurs. Dans l'ensemble, l'épiscopat est remis en valeur. Le point de réforme qui reste en souffrance est l'établissement des séminaires ; mais les évêques rencontrés dans l'enquête ont conscience de leur devoir d'état ; leurs tentatives n'ont guère été couronnées de succès. Toutefois, sur ce champ où peinent laborieusement nos réformateurs, la palme revient à Antoine-Pierre de Grammont (Besançon) qui, pour plusieurs siècles, a trouvé la formule la plus organique et la plus féconde.

2. — *Les institutions.* — Le second volume aborde ce deuxième sujet : les institutions rénovatrices d'un clergé pastoral.

Plusieurs manifestations collectives de l'épiscopat retiennent l'attention. L'assemblée de Melun (1579) ne put obtenir d'Henri III la promulgation en France des décrets tridentins ; elle fournit cependant un travail mémorable auquel on se référera souvent dans la suite. Le concile d'Aix (1581), réuni par l'archevêque Canigiani, est d'inspiration proprement borroméenne et trace leurs devoirs aux évêques, aux curés, aux vicaires forains et rappelle l'obligation des séminaires.

Renaud de Beaune fut l'âme du concile de Bourges de 1584 : c'est l'époque des passions et des fanatismes déchaînés, des apostasies et des défections retentissantes ; mais l'Eglise de France compte des défenseurs : Renaud de Beaune est un de ces héros. Les décrets de Bourges veulent préserver de l'hérésie le peuple chrétien, faire passer en textes clairs et brefs les décrets tridentins, proposer un programme de réforme de réalisation immédiate.

Le concile de Bordeaux (1624) du cardinal de Sourdis apportait une contribution appréciable à la cause catholique. Ses 22 canons sont inspirés par une piété et un zèle sincères ; mais on y voit poindre, en plusieurs endroits, une orientation vers le gallicanisme naissant. Rome y aurait apporté les corrections indispensables ; mais Sourdis, trop pressé, les fit approuver par l'Assemblée du clergé de 1625. C'était aller trop vite : « Si François de Sourdis et l'Assemblée de 1625 avaient eu la sagesse d'attendre les corrections romaines avant de publier les décrets, s'ils les avaient reçues avec plus de largeur de vues, ils auraient fait une œuvre plus catholique, les conciles provinciaux n'auraient peut-être pas été supplantés par les Assemblées nationales, et la Réforme Catholique aurait acquis plus de solidité et d'unité » (p. 53).

Nous passons ensuite aux essais de *restauration de la vie canoniale :* à Chancelade, par Alain de Solminihac ; à Sainte-Geneviève, par François de la Rochefoucauld, aidé de Charles Faure ; au chapitre cathédral de Pamiers, par François-Etienne de Caulet ; ici, réforme éphémère, dont l'échec est peut-être dû à l'intransigeance de l'évêque...

Pour remédier à la sitution d'un clergé démantelé et désagrégé, l'action épiscopale ne suffit pas : aussi certains évêques ont songé à une *organisation presbytérale et missionnaire.* Des auxiliaires dévoués viennent à leur aide : M. Bourdoise à Saint-Nicolas-du-Chardonnet ; Bernard Nardon de Brun et les prêtres de Saint-Martial ; César de Bus et les pères de la doctrine chrétienne ; Pierre Crestey et le presbytère de Barenton ; Jacques Crétenet et les Joséphistes de Lyon.

Mais la *fondation des séminaires* est au principe de la réforme du clergé dans chaque église particulière : « Ce qui a manqué par-dessus tout (au XVII^e s.) c'est le climat pour que l'institution tridentine soit viable, c'est un ensemble de mœurs, de goûts, d'aspirations où le décret conciliaire pût s'incarner. Il fallait trouver le milieu ecclésiastique vital où cette nouvelle plante pût s'insérer. Sur quelle institution traditionnelle, organique et vivante, serait-elle greffée ?... Pendant tout le XVII^e siècle se poursuivent des oscillations qu'il faut étudier ici... » (p. 189).

C'est Bourdoise qui va d'emblée au vrai milieu traditionnel, la paroisse : « la paroisse, s'entend la paroisse parfaitement organisée dans sa cléricature, son presbytère, sa communauté » (p. 189). M. Bourdoise et le séminaire paroissial, c'est l'origine de Saint-Nicolas-du-Chardonnet (« communauté-séminaire »). De nouvelles organisations surgissent : Charles Godefroy et « le collège des saints exercices » ; M. Vincent et les retraites des ordinands ; M. Vincent et le séminaire des Bons-Enfants ; Jean de Fonteneil et la congrégation des prêtres du clergé, avec le séminaire de Bordeaux sous l'épiscopat de Henri de Sourdis ; M. Olier et le séminaire de Saint-Sulpice ; Christophe d'Authier de Sisgaud et les prêtres du Saint-Sacrement ; S. Jean Eudes et les prêtres de la Congrégation de Jésus et de Marie et enfin Antoine-Pierre de Grammont et le séminaire de Besançon.

Quelles que soient les hésitations et les divergences. un point recueille l'unanimité des réformateurs et de leurs auxiliaires : tous insistent sur l'importance de l'appel de Dieu. Ce réveil des consciences est nécessaire pour exclure des ordres sacrés ceux qui veulent y entrer par intérêt ou ambition. Mais, pour l'ordinaire, on s'attache aux points essentiels du ministère : la prière qui appelle la grâce, la prédication qui engendre la foi, l'administration des sacrements, l'étude de la théologie morale que malheureusement on réduit souvent à n'être que la solution des cas de conscience...

3. — *Les idées et les livres.* — Cette dernière partie demanderait une analyse détaillée des ouvrages qu'y rappelle notre auteur. On se contentera, faute de pouvoir faire mieux ici, d'énumérer les précieuses indi-

cations recueillies dans les dix chapitres de l'exposé.

Pour la spiritualité épiscopale, les ouvrages de Barthélémy des Martyrs et notamment le *Stimulus Pastorum* ; l'*Episcopalis sollicitudinis enchiridion* de Louis Abelly. — Parmi les livres d'initiation pastorale : le Pastoral de S. Charles ; le Pastoral de Limoges. — Aux Directoires sacramentaires se rattachent les « *Instructions aux Confesseurs* » de l'Assemblée du clergé de 1657 ; les « *Instructions du rituel d'Alet* ». — Les spiritualités oratorienne et sulpicienne se retrouvent dans les ouvrages de Pierre de Bérulle et de l'Ecole française ; l'aristocratie intellectuelle de Saint-Sulpice se manifeste dans une littérature pastorale, dont les « *Instructions ecclésiastiques* » de M. de Lantages offrent une synthèse admirable. — Enfin, en Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence, nous avons un merveilleux éveilleur d'idées, montrant aux évêques leurs responsabilités et rappelant quelle doit être la formation et la direction des prêtres. — Le dernier chapitre « *Le grand saint du XVII^e^ siècle* » est consacré aux relations de Monsieur Vincent avec l'épiscopat, et à sa correspondance avec Alain de Solminihac et Nicolas Pavillon.

La conclusion de l'ouvrage, laquelle ne comprend pas moins de 45 pages, analyse les raisons de l'échec partiel de la réforme tridentine en France : le régime bénéficial, la querelle des évêques et des réguliers, l'équivoque janséniste.

Les volumes du P. Paul Broutin, dans leur objectivité parfaite, malgré les demi-succès et les demi-échecs qu'ils retracent, sont d'un puissant réconfort pour notre époque. L'Eglise ne doit-elle pas s'adapter aux situations mouvantes de l'histoire des peuples chrétiens ? Les tâtonnements généreux d'un épiscopat que les directives pontificales n'atteignaient qu'imparfaitement, ne laissent-ils pas présager, pour les temps actuels, plus de résultats de la part des directives épiscopales s'inspirant pleinement et sans réticences des enseignements pontificaux ?

Notre-Dame de Chartres. Présentation de S. Exc. Mgr MICHON, évêque de Chartres. Introduction historique et archéologique de M. le chanoine DELAPORTE, archiviste diocésain. Photographies de Célestin-Louis LE GOFF. — In-4 (24×30) de 108 p., avec 64 planches en héliogravure, 1.650 fr. — Paris, Hachette, 1957.

La cathédrale par excellence de la Vierge ! « La première, elle fit apparaître en façade la figure de la Mère de Dieu, et cent soixante-quinze fois, dans les sculptures et les vitraux, son image est reproduite ». Chartres fut le Lourdes médiéval. Durant des siècles des foules de pèlerins y ont afflué. En 1132, les habitants de Beauvais viennent demander à Notre-Dame de Chartres la guérison du « mal des ardents ». On y conserve encore un important fragment du « Voile de la Vierge » dont l'antiquité et l'origine proche-orientale sont indéniables, au jugement du Conservateur du Musée historique des Tissus de la Chambre de Commerce de Lyon. Quant à la Vierge de Sous-Terre, la « Virgo Paritura », elle fut placée en 1857 dans la crypte rendue au culte deux ans auparavant, après la période d'abandon qui avait suivi les profanations révolutionnaires. C'est, nous dit Mgr Michon, la reproduction, sans grande valeur artistique, d'une statue du XII^e^ siècle, brûlée en 1793, et qui avait été fort vénérée, surtout à partir du XV^e^ siècle, quand s'était accréditée la légende de l'origine druidique de la dévotion mariale au pays des Carnutes.

La cathédrale elle-même (le siège épiscopal remonte vraisemblablement à la première moitié du IV^e^ siècle), telle que nous la visitons aujourd'hui et telle que nous la présente ici les magnifiques images de M. Le Goff, date du milieu du XIII^e^ siècle. Terminée en 1235, elle fut consacrée le 24 octobre 1260. Son aspect intérieur, abstraction faite du mobilier, n'a guère changé. Toute sa beauté réside dans les proportions. Le « clocher vieux » que Péguy a si pieusement célébré est un chef-d'œuvre incontesté, une œuvre parfaite, si l'on en croit Viollet-le-Duc. Le clocher neuf, lui, est une des dernières et plus remarquables créations du style flamboyant. Faut-il parler de ses incomparables vitraux ? Emile Mâle a pu écrire de l'un d'eux, le célèbre « Arbre de Jessé », qu'il était « le plus beau vitrail qui existe », témoin d'un art parvenu à la perfection. Magnifiant cette œuvre de foi et de volonté, le grand critique d'art n'hésitait pas à dire de l'ensemble de la cathédrale : « Il n'y a rien en Italie, en Espagne, en Angleterre, qui se puisse comparer à Chartres ».

Ce précieux album et les textes de Mgr Roger Michon et du chanoine Delaporte en révèlent à la fois l'âme et la richesse.

Paul LEBEL. — **Principes et méthodes d'hydronymie française.** Coll. « Publications de l'Université de Dijon », fasc. XIII. — Grand in-8 de 392 p., 1.900 fr. — Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Sous sa forme actuelle, cet important travail reproduit l'essentiel d'une thèse de doctorat dont les proportions ont dû être quelque peu réduites, en même temps que s'y ajoutaient des éléments nouveaux et une bibliographie parfaitement à jour. L'auteur n'est pas un inconnu pour la plupart de nos lecteurs. L'*Ami* a fait plusieurs fois appel à sa science de la toponymie (« Petit Courrier » des 26 mai et 4 août 1955). Son petit volume de la collection « Que sais-je ? » sur *Les Noms de personnes* (n° 235, 1946) lui a assuré une audience universelle. Et l'on sait du reste quel dévouement et quel désintéressement il déploie dans la direction de la *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* (12, rue Pelletier-de-Chambure, à Dijon, trimestriel, 1.000 fr.) qu'il a lui-même fondée. Il a d'ailleurs de qui tenir puisque son père fut professeur à la Faculté des Sciences de Dijon, et son oncle, l'abbé Lebel, également professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Sa thèse constitue un apport capital à une science encore mal définie dont elle établit la méthode et pose les limites. Elle représente plus de trente ans de recherches dans les domaines les plus divers. Disciple tout d'abord des auteurs qui avaient abordé ces questions, il s'est vite rendu compte que leurs explications manquaient souvent de fondement et il décida de n'accepter que ce qui lui paraissait conforme à la linguistique et à l'histoire. Lui-même pourrait dire ce qu'il lui en coûta de bouleverser certaines positions établies dans le monde des savants, sed *magis amica veritas*...

L'hydronymie s'était d'abord attachée aux noms propres des grandes rivières et des fleuves (dont la signification ne sera peut-être jamais déterminée avec certitude ; c'est le cas de la *Seine*, de la *Loire*, de la *Garonne* et du *Rhône*). Beaucoup plus tard seulement, et d'une manière très limitée, on a commencé à examiner les noms de ruisseaux et les appellatifs régionaux. M. Lebel a élargi les conceptions de ses devanciers et attribué au terme « hydronyme » une signification plus étendue, en étudiant toutes les dénominations (appellatifs, qualificatifs ou noms propres) attachées à l'eau sous ses formes multiples : sources, rivières, canalisations, marécages, mares, lacs, confluents, gués, cascades, courbes, embouchures... Il ne s'agissait plus de comparer des noms propres à telle racine d'une langue morte ou étrangère, mais de faire d'abord, d'une manière aussi complète que possible l'*histoire* des appellatifs et des déterminatifs de l'eau.

On s'était imaginé que nos cours d'eau portaient des dénominations extrêmement anciennes, antérieures pour

la plupart à l'ère chrétienne. Certains auteurs les attribuaient aux Gaulois, les expliquant par ce qu'ils croyaient connaître de la langue de nos ancêtres ; d'autres prétendaient les rattacher à des racines indoeuropéennes ; plus récemment encore on les crut d'origine pré-indoeuropéennes. Pure imagination ! Tout au plus hypothèses de travail qui ne pouvaient engendrer des certitudes historiques.

C'est par un autre biais, sur un terrain solide qu'il fallait aborder ces études. Plus modestes, mais combien plus fructueuses les recherches fondées uniquement sur des faits historiques contrôlés ; elles concernent surtout des noms de ruisseaux ou de petites rivières dont le chercheur peut fixer, avec une exactitude suffisante, la date d'apparition.

On avait pu croire qu'il fallait un grand concours de volontés pour remplacer le nom ancien d'un cours d'eau par un autre. En fait celui-ci entre naturellement dans la conversation des riverains et une fois bien enraciné dans leur parler, il gagne de proche en proche les autres points de la vallée. Seule l'enquête sur place, qui renseigne sur l'histoire des eaux et des vallées, fait connaître chaque cas d'espèce. En veut-on un exemple ? L'expression *Fontaine-Bouillante* est formée de deux mots français bien connus. On serait dans l'erreur si l'on pensait à une source dont l'eau est brûlante. Ici le mot *bouillant* signifie seulement « qui fait des bulles comme un liquide qui bout » (p. 9).

A l'inverse de ses prédécesseurs, M. Paul Lebel est parti du connu pour aller vers l'inconnu, c'est-à-dire qu'il a commencé par recenser les termes encore vivants par lesquels on désigne, dans nos différentes provinces les eaux fixes et les eaux courantes ; il est ensuite remonté de proche en proche dans le passé en recherchant d'après les textes les appellations qui étaient en usage aux différents siècles. Il a pu ainsi établir quatre couches linguistiques et historiques :

— la couche *française*, subdivisée à son tour en deux étages chronologiques, l'un *moderne*, l'autre *médiéval*,
— la couche *gallo-romane*,
— la couche *germanique*, qui comprend les appellations normandes, flamandes et franques,
— la couche *protohistorique*, dans laquelle il était difficile et prématuré de distinguer un étage celtique et préceltique.

Chercheur méthodique, l'auteur a poursuivi son étude sur des séries (exemplaires connu d'un même type hydronymique ; types appartenant à une même famille lexicale), sur la chronologie des dérivés et sur les aires de diffusion, pour fixer avec une précision suffisante la date ou l'époque d'apparition.

En outre il y a toute une série de dénominations dont les linguistes n'ont pas suffisamment tenu compte : ce sont les noms déformés par erreur ou créés de toutes pièces à partir du XVIIe siècle par les premiers cartographes. Comme ils n'ont jamais eu de signification et que les linguistes ne sauraient leur en donner, rien de plus antiscientifique que de les ranger dans les noms obscurs qui remontent à la protohistoire.

Dans ce livre pourvu d'une abondante bibliographie (475 titres) on trouve une foule de renseignements de tous genres. La recherche y est facilitée par un index des noms propres et un glossaire des appellatifs, qualificatifs et déterminatifs. L'auteur si méritant de ce beau travail continue à poursuivre ses enquêtes, comme en témoigne une savante étude sur « les « Douis » du Châtillonnais » parue ces jours-ci dans le *Bulletin de la Soc. archéologique et historique du Châtillonnais*.

---

1. Gustave SIEWERTH. — **L'homme et son corps.** Traduit de l'allemand par GIVORD. — 168 p. (12 × 19), 540 fr. — Paris, Plon, 1957.
2. **Médecine et Merveilleux,** par le GROUPE LYONNAIS D'ETUDES MEDICALES. — 280 p. (13 × 20), 750 fr. — Paris, Spes, 1957.
3. Fr. GAQUERE. — **Aux prises avec Satan ; les possédés d'Illfurth, de Natal et de Phat-Diem.** — 126 p. (12,5 × 17,5). — Genval (Belgique), 1957.

1. — G. Siewerth est recteur de l'Académie pédagogique d'Aix-la-Chapelle. C'est un des plus en vue des philosophes catholiques de l'Allemagne actuelle. Elève pendant quelques années de Heidegger et de Husserl, il est resté un fidèle disciple de saint Thomas d'Aquin, surtout en métaphysique. Sa production littéraire est considérable. Le présent livre est le premier qui ait été traduit en notre langue.

C'est une étude approfondie sur l'unité de l'être humain, basée sur la conception thomiste de la matière et de la forme. L'homme n'est pas un corps *et* une âme, mais un tout *à la fois* corporel et spirituel. C'est par l'âme qu'il vit, qu'il prend conscience de soi et peut s'élever à des opérations spirituelles. Mais pour y parvenir, l'âme a besoin du corps, par lequel elle prend contact avec le monde, d'où elle tire les données brutes qu'elle pourra clarifier, généraliser, synthétiser. Chaque personne humaine se construit ainsi une représentation du monde qui évolue avec l'âge et que l'éducation a pour but de provoquer, de guider, de corriger au besoin ; en ce sens chacun de nous peut « s'engendrer » soi-même ; il tient de Dieu ce pouvoir, et doit l'exercer pour se rendre semblable à Dieu, ce en quoi consiste son achèvement et sa perfection.

Ce ne sont là que quelques-unes des idées maîtresses exposées dans « L'homme et son corps ». Le professeur J. Lhermitte, de l'Académie de Médecine de Paris, montre dans une préface laudative, tout le parti que le médecin, qu'il soit psychologue ou psychiatre, peut tirer de ce livre pour situer l'art médical dans le cadre d'une notion ontologique exacte du composé humain.

2. — Il y a 35 ans que fut fondé le « Groupe lyonnais d'Etudes Médicales » ; les travaux qu'il a suscités constituent la Collection « Convergences ». Voici le 12e volume. Les précédents, notamment le premier : *Médecine et éducation* ; puis ceux qui traitèrent des questions sexuelles ; et parmi les derniers, tout spécialement les nos IX : *Où commence la maladie ? Où finit la santé*, et XI : *Médecine et guérison*, conduisaient nécessairement à examiner la question du merveilleux supranaturel dans ses rapports avec la médecine.

Huit auteurs ont répondu à l'appel du Dr René Biot. Celui-ci a dressé le plan général, présenté l'ensemble de l'œuvre dans un avant-propos, puis chacun des conférenciers par une note mise en tête de leurs contributions.

Dans leurs travaux, les auteurs se sont appliqués à distinguer le probable, l'incertain, l'impossible (V. Carlhian); puis à faire un relevé des diverses attitudes d'esprit devant le merveilleux (Dr Assailly) ; à montrer ensuite, par l'étude des primitifs, que l'attrait du merveilleux est comme un instinct de l'homme (R. P. Pairault, S. J.) ; un instinct qui s'épanouit sous des formes divergentes conditionnées par les structures sociales et individuelles (Dr Thévenot). Une étude du Dr Lhermitte sur les pseudo-possessions démoniaques et une autre du Dr Sendrail sur les guérisons inexpliquées intéresseront plus spécialement les moralistes et les apologètes, tandis que le merveilleux dans l'A. Testament de Dom Duesberg (O.S.B.) donnera un plan de travail aux exégètes. Le dernier mot est réservé à un théologien, le R. P. Réginald-Omez, O. P., qui expose les critères permettant de discerner le paranormal du préternaturel et du surnaturel.

On voit par là l'importance de ce recueil pour le

théologien appelé à étudier la notion, la discernibilité, l'existence du miracle authentique.

3. — Le petit livre du chanoine Gaquère, *Aux prises avec Satan*, permettra, par une série de cas concrets, observés avec soin par des témoins directs, d'illustrer et de contrôler les vues émises par le professeur Lhermitte dans le précédent ouvrage.

Illfurth est un village de Haute-Alsace qui relève de l'évêché de Strasbourg. Deux garçons, de 7 et 9 ans, donnèrent tous les signes d'une possession diabolique qui dura deux ans, de 1868 à 1869. L'abbé Sutter, curé d'une paroisse voisine, fit le récit des événements d'après ce qu'il avait vu et appris des témoins. C'est ce travail qui a été traduit en français et qui constitue la partie la plus importante de l'ouvrage (p. 13-95). Le cas de possession au Natal (Afrique du Sud) concerne une jeune fille cafre de 17 ans (p. 96-114) et dura (sauf une accalmie) de 1906 à 1907. Enfin, à Phat-Diem (Tonkin), en 1924 et 1925, une novice de 17 ans, du couvent des Amantes de la Croix, provoqua dans la maison des désordres qui évoquent ceux des maisons hantées, et qui s'accompagnèrent de fantômes, de lévitations, de vexations. Les mêmes phénomènes gagnèrent d'autres jeunes religieuses ; cette épidémie prit fin par la pratique des exorcismes.

Cet ouvrage, qui sera très utile aux prêtres et aux théologiens, aux médecins et aux psychiatres, doit être déconseillé nettement à toutes personnes que leur âge, leur sexe ou leur tempérament rendent impressionnables ; la lecture doit en être bannie tout spécialement des monastères féminins.

Les trois ouvrages ci-dessus portent l'*Imprimatur*.

S. Exc. Mgr RICHAUD, archevêque de Bordeaux. — **Le Seigneur est proche.** — 66 p. (11,5 × 18,5), 270 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

Cette approche du Seigneur, c'est la vieillesse au cours de laquelle Dieu éclaire, purifie, humilie, détache, apaise, fortifie, attire et finalement emporte : tous ces verbes sont les titres des huit chapitres de ce livre.

C'est un des plus bienfaisants qu'on puisse lire pour apercevoir les bienfaits surnaturels que Dieu réserve au temps où les années, en s'accumulant, annoncent que l'heure approche de la métamorphose qui fixera notre être pour l'éternité. L'Ecriture, et surtout les psaumes, provoquent la méditation et soutiennent l'expression des pensées. D'autres citations, nombreuses et typiques, y font écho. L'auteur lui-même a des trouvailles heureuses, comme, par exemple, quand il rapproche l'innocence (p. 10), ou la pureté (p. 17) ou la candeur de l'enfance, de la résignation, de la purification et de la prière du vieillard.

Méditons nous-mêmes ces pages. N'hésitons pas à les proposer à ceux pour qui, elles ont été écrites ; tout ce qui doit être rappelé y est dit, mais avec une telle délicatesse que ces considérations ne risquent de rebuter ni de déprimer personne ; elles apporteront au contraire une bienfaisante lumière, une apaisante douceur à ceux dont le « Seigneur est proche ».

Wladimir d'ORMESSON, de l'Académie française, ambassadeur de France. — **Mission à Rome.** — In-8 de 176 p. — Paris, Editions Alsatia.

Le comte Wladimir d'Ormesson, avant d'être élu à l'Académie française, a été deux fois ambassadeur de France près le Saint-Siège : la première, de mai à octobre 1940 ; la seconde, de septembre 1948 à octobre 1956. Selon l'usage, il recevait au siège de l'ambassade à l'occasion du 1er janvier et du 14 juillet de chaque année, la colonie française à Rome, tant ecclésiastique que laïque, colonie fort nombreuse puisque, pour ne parler que d'eux, un millier de prélats, prêtres, religieux et religieuses en font partie. Il lui adressait alors des allocutions qui ont été réunies en ce volume.

En un style sobre et élégant, ces discours sont l'expression de l'ardente foi religieuse et patriotique qui anime l'orateur. Ils s'inspirent de l'actualité, nationale et internationale ; l'écho des dissensions diplomatiques qui opposent les puissants blocs et des guerres dont l'Extrême-Orient et l'Algérie sont le théâtre s'y laisse percevoir. De cet observatoire de choix qu'est la Rome vaticane, M. d'Ormesson dégage le sens profond des événements et élabore une véritable philosophie de l'histoire contemporaine. Avec lui nous observons une véritable révolution qui s'opère dans le monde : à savoir l'interdépendance toujours plus grande des nations grâce à l'abolition des distances ; nous voyons les civilisations qui s'affrontent, l'Europe affaiblie et dépouillée de la suprématie matérielle qu'elle avait possédée durant plusieurs siècles. En même temps que de redoutables problèmes se posent aux dirigeants des peuples, leur solution apparaît facile à la lumière des enseignements du Souverain Pontife.

Ces textes sont précédés des allocutions que M. d'Ormesson a prononcées devant le pape Pie XII. On trouvera aussi des études consacrées à l'œuvre de paix du Souverain Pontife, ainsi qu'à Mgr Montini, lors de l'élévation de ce dernier au siège archiépiscopal de Milan.

Theodor KLAUSER. — **Petite histoire de la liturgie occidentale.** Traduit de l'allemand par More Zemb. — In-12 de 144 p. — Paris, Editions du Cerf.

Dans un but de vulgarisation, l'auteur indique les grandes lignes des conclusions auxquelles est parvenue aujourd'hui l'histoire de la liturgie occidentale, à la suite des travaux publiés par les spécialistes dont il fait lui-même partie. Ainsi il se confirme qu'à Rome le latin a supplanté le grec comme langue liturgique parce qu'il était seul compris par le peuple. Les ornements sacrés et maint détail du cérémonial s'inspirent du protocole en vigueur jadis à la cour de Byzance. La messe a été amputée par S. Grégoire le Grand de la grande prière d'intercession qui précédait l'offertoire ; celui-ci, de son côté, a perdu son caractère d'offrande collective ; le canon a été en grande partie éclipsé par le *Sanctus* ; l'orientation de l'autel a été inversée et on pourrait ajouter d'autres exemples.

Cet exposé abrégé laisse facilement deviner un désir : celui de voir l'Eglise opérer des réformes qui rendent la liturgie plus accessible aux fidèles comme elle l'était aux premiers siècles. De fait, certains exemples récents montrent qu'elle ne refuse pas de s'engager dans cette voie. Attendons avec confiance les décisions par lesquelles l'autorité compétente en fixera éventuellement les modalités.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 25 junii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)